



Università
Ca' Foscari
Venezia



Università Ca' Foscari di Venezia
Dottorato di Ricerca in Storia sociale
europea dal Medioevo all'età
contemporanea
Scuola Superiore di Studi Storici,
Geografici, Antropologici
Ciclo XXIV
(A.A. 2008-2009)
Settore scientifico disciplinare di
afferenza : M-DEA/01

Université de Paris 1 - Panthéon-
Sorbonne
CNRS - UMR 8096
Archéologie des Amériques
Obtention du grade de
Docteur en Anthropologie - Ethnologie
- Préhistoire

Tesi di Dottorato di

ELENA MAZZETTO

Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans
l'espace sacré du Mexique préhispanique.

Lieux de culte et parcours cérémoniels
dans les fêtes des vingtaines à Mexico - Tenochtitlan

Vol. I



Coordinatore del Dottorato

Prof. Mario Infelise

Tutori del Dottorando

Prof. Glauco Sanga

Prof. Éric Taladoire

Membres du jury

M. Éric Taladoire

M. Glauco Sanga

M. Guilhem Olivier

M. Sergio Botta

Ai miei genitori

« Les premières lueurs aperçues par Colomb et qu'il prit pour la côte provenaient d'une espèce marine de vers luisants occupés à pondre entre le coucher du soleil et le lever de la lune, car la terre ne pouvait encore être visible. C'est bien elle dont je devine à présent les lumières, au cours de cette nuit sans sommeil passée sur le pont, à guetter l'Amérique »

Claude Lévi-Strauss
Tristes Tropiques

TABLE DES MATIÈRES

VOLUME I

REMERCIEMENTS

AVERTISSEMENT

INTRODUCTION	1
La terminologie et les champs sémantiques	4
La méthode	8
Les étapes de la recherche	10

CHAPITRE I : LES SOURCES

1. Les sources écrites	13
1.1. Les sources « cortésiennes » : les <i>Cartas de Relación</i> et les <i>Relaciones menores</i>	13
1.2. Les sources postérieures à la Conquête inspirées des conquérants-chroniqueurs	15
1.3. Les investigations des « moines-ethnographes » : l'école d'Andrés de Olmos et les ouvrages de Toribio de Benavente « Motolinía »	17
1.4. L'œuvre de Bernardino de Sahagún	20
1.5. Les chroniques en langue nahuatl	31
1.6. L' <i>Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme</i> et la <i>Crónica Mexicana</i>	32
2. Les sources pictographiques : les codex préhispaniques et les copies de la première époque coloniale	35
2.1. Le <i>Codex Borbonicus</i>	37
2.2. Les <i>Codex</i> du « Groupe Magliabechiano »	38
2.3. Les <i>Codex Telleriano-Remensis</i> et <i>Vaticanus A</i>	40
3. Les données archéologiques	43
3.1. Le « Proyecto Templo Mayor »	44
3.2. Le « Programa de Arqueología Urbana » (PAU)	46
3.3. Les fouilles du « Departamento de Salvamento Arqueológico »	48

CHAPITRE II : ESPACE ET TEMPS DU RITUEL A MEXICO-TENOCHTITLAN

1. L'espace urbain de Mexico-Tenochtitlan	50
2. <i>Parcialidad</i> , <i>Calpulli</i> et <i>Tlaxilacalli</i> : quelques précisions terminologiques	52
3. Le centre cérémoniel	55
Le calendrier mexica	58
1. Le <i>Tonalpohualli</i> et le <i>Xiuhpohualli</i>	58
2. Les fêtes des vingtaines : un aperçu de l'histoire des études	59
Une approche des catégories linguistiques du Nahuatl classique	64
1. Les champs d'utilisation du vocable <i>Iteopan</i> et <i>Teopan</i>	64
2. Les champs d'utilisation du vocable <i>Teocalli</i>	67
3. Le mot <i>Tzācualli</i> et le temps mythique de Tollan et Teotihuacan	70
4. Les champs d'utilisation du vocable <i>Calmecac</i>	72

CHAPITRE III : LIEUX DE CULTE ET PARCOURS CÉRÉMONIELS DANS LES FÊTES DES VINGTAINES

I. Tlacaxipehualiztli	74
------------------------------------	-----------

1. La fête de Tlacaxipehualiztli dans l'œuvre de Bernardino de Sahagún	80
1.1 Le récit des <i>Primeros Memoriales</i>	80
1.2. Le récit de la <i>Historia general de las cosas de la Nueva España</i>	84
2. La fête de Tlacaxipehualiztli dans l'œuvre de Diego Durán	96
2.1. Le récit de l' <i>Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme</i>	96
3. Les autres sources écrites	100
4. Les sources pictographiques	101
5. L'analyse des espaces de culte	103
5.1. Le centre cérémoniel de Mexico-Tenochtitlan	103
5.2. Le Temple de Xipe Totec	110
5.3. Les autres espaces rattachés au Yopico	120
5.4. Les espaces du pouvoir royal : le <i>Yopicalco</i> et le <i>Tecanman</i>	127
5.5. Les espaces rattachés aux quartiers	131
6. Les parcours cérémoniels	137
6.1. La bataille rituelle du Yopico au Totecco	138
Annexe 1. Fonctions et moments d'utilisation des <i>cuanbxcicalli/cuanbxcicalco</i> d'après le <i>Codex de Florence</i>	141
II. Toxcatl	143
1. La fête de Toxcatl dans l'œuvre de Bernardino de Sahagún	144
1.1. Le récit des <i>Primeros Memoriales</i>	144
1.2. Le récit de l' <i>Historia general de las cosas de la Nueva España</i>	148
2. La fête de Toxcatl dans l'œuvre de Diego Durán	156
2.1. Le récit de l' <i>Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme</i>	156
3. Les autres sources écrites	161
4. Les sources pictographiques	163
5. L'analyse des espaces de culte	165
5.1. Les quatre espaces de réjouissement de l' <i>ixiptla</i> de Tezcatlipoca et de son cortège	165
5.2. Les espaces liés à la géographie sacrée de Chalco	178
5.3. Une approche à l'étude du Tlacoachcalco	182
5.4. De retour à Tenochtitlan: des étendues lagunaires aux quartiers	192
5.5. Les lieux de culte à l'intérieur de l'enceinte cérémonielle	200
6. Les parcours cérémoniels	224
6.1. Les déambulations de l' <i>ixiptla</i> de Tezcatlipoca	225
6.2. De Tenochtitlan à Tlapitzahuayan	233
Annexe 1. L'utilisation du verbe <i>tlâcatia</i> dans les contextes de réalisation des effigies en pâte <i>tzoalli</i>	238
Annexe 2. Les usages liturgiques et les contextes d'utilisation de la pâte de graines d'amarante (<i>tzoalli</i>), selon le <i>Codex de Florence</i>	238
III. Etzalcualiztli	240
1. La fête d'Etzalcualiztli dans l'œuvre de Bernardino de Sahagún	241
1.1. Le récit des <i>Primeros Memoriales</i>	241
1.2. Le récit de la <i>Historia general de las cosas de la Nueva España</i>	244
2. La fête d'Etzalcualiztli dans l'œuvre de Diego Durán	250
2.1. Le récit de la <i>Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme</i>	250
3. Les autres sources écrites	250
4. Les sources pictographiques	251
5. Le symbolisme des roseaux <i>Aztapilín</i> ou le siège des entités aquatiques et terrestres	253
6. L'analyse des espaces de culte	263
6.1. Le <i>Calmecac</i> et la réalisation d'objet de culte	263
6.2. Le Pantitlan ou le « lieu de la courbure de jade »	266
6.3. Une approche du symbolisme des <i>Ayauhcalli</i> , les « Maisons de brume »	272
6.4. Le Totecco	294
6.5. Le Tetamazolco	295
7. Les parcours cérémoniels	297
7.1. Les processions musicales des ministres du culte	298
7.2. Du <i>Calmecac</i> de Mexico au Tlalocan	299

Annexe 1. Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les autres vingtaines aquatiques	303
IV. Huey Tecuilhuil	308
1. La fête de Huey Tecuilhuil dans l'œuvre d Bernardino de Sahagún	309
1.1. Le récit des <i>Primeros Memoriales</i>	309
1.2. Le récit de l' <i>Historia general de las cosas de la Nueva España</i>	311
2. La fête de Huey Tecuilhuil dans l'œuvre de Diego Durán	315
2.1. Le récit de la <i>Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme</i>	315
3. Les autres sources écrites	318
4. Les sources pictographiques	319
5. L'analyse des espaces de culte	321
5.1. Les temples en tant qu'espaces de réactualisation de mythes	321
5.2. Les lieux consacrés au maïs ou l'espace de l'indifférencié	327
5.3. L'analyse des espaces documentés par Diego Durán : le <i>Tlillan</i>	329
6. Les parcours cérémoniels	344
6.1. Les espaces de l'enceinte cérémonielle et la course <i>Xochipayina</i>	345
6.2. Le tour processionnel de Xilonen	349
Annexe 1. Les édifices associés au culte du maïs dans la liste du Livre II du <i>Codex de Florence</i>	370
V. Xocotl Huetzi	372
1. La fête de Xocotl Huetzi dans l'œuvre de Bernardino de Sahagún	373
1.1. Le récit des <i>Primeros Memoriales</i>	373
1.2. Le récit de l' <i>Historia general de las cosas de la Nueva España</i>	377
2. La fête de Xocotl Huetzi dans l'œuvre de Diego Durán	381
2.1. Le récit de l' <i>Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme</i>	381
3. Les autres sources écrites	383
4. Les sources pictographiques	383
5. L'analyse des espaces de culte	386
5.1. Les espaces du Feu	386
5.2. L'intervention de Paynal	395
5.3. La dimension ignée du culte à Yiacatecuhtli et le <i>calpulli</i> de Pochtlan	398
6. Les parcours cérémoniels	403
VI. Ochpaniztli	404
1. La fête d'Ochpaniztli dans l'œuvre de Bernardino de Sahagún	406
1.1. Le récit des <i>Primeros Memoriales</i>	406
1.2. Le récit de l' <i>Historia general de las cosas de la Nueva España</i>	411
2. La fête d'Ochpaniztli dans l'œuvre de Diego Durán	420
2.1. Le récit de l' <i>Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme</i>	420
3. Les autres sources écrites	425
4. Les sources pictographiques	427
5. L'analyse des espaces de culte	432
5.1. Les rites en l'honneur de l'Eau	433
5.2. Les rites en l'honneur de la Terre	435
5.3. Les rites en l'honneur du Maïs	465
5.4. Les espaces du Huey Teocalli	480
6. Les parcours cérémoniels	492
6.1. Les déambulations des <i>ixiptlas</i> de Toci et Cinteotl	492
6.2. Le <i>Tizapaloztli</i> dans le <i>Coaxcalpan</i> ou la métaphore de la morte sacrificielle	496
6.3. Le <i>Zacacali</i> et le <i>Tizapaloztli</i>	501
6.4. Les espaces rattachés au palais du <i>Huey Tlatoani</i>	504
VII. Quecholli	508

1. La fête de Quecholli dans l'œuvre de Bernardino de Sahagún	509
1.1. Le récit des <i>Primeros Memoriales</i>	509
1.2. Le récit de l' <i>Historia general de las cosas de la Nueva España</i>	511
2. La fête de Quecholli dans l'œuvre de Diego Durán	515
2.1. Le récit de l' <i>Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme</i>	515
3. Les autres sources écrites	518
4. Les sources pictographiques	519
5. L'analyse des espaces de culte	521
5.1. Les espaces du Huey Teocalli	521
5.2. Les espaces du Mixcoateopan	525
6. Les lieux en relation avec les quartiers	545
6.1. Tlamatzinco	545
6.2. Izquitlan	545
6.3. Coatlan	547
6.4. Le sacrifice de Toltecatl/Totoltecatl à Tollan	550
7. Les parcours cérémoniels	555
VIII. Panquetzaliztli	556
1. La fête de Panquetzaliztli dans l'œuvre de Bernardino de Sahagún	557
1.1. Le récit des <i>Primeros Memoriales</i>	557
1.2. Le récit de l' <i>Historia general de las cosas de la Nueva España</i>	561
2. La fête de Panquetzaliztli dans l'œuvre de Diego Durán	570
2.1. Le récit de l' <i>Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme</i>	570
3. Les autres sources écrites	573
4. Les sources pictographiques	574
5. L'analyse des espaces de culte	580
5.1. Les espaces du Huey Teocalli et les lieux de fabrication des effigies divines	580
5.2. Les espaces urbains de la <i>Ipayina Huitzilopochtli</i>	586
5.3. Les espaces de la réactualisation du mythe	595
6. Les parcours cérémoniels	603
6.1. La <i>Ipayina Huitzilopochtli</i>	605
6.2. Le <i>Tetzompac</i> et le <i>Chonchayotl</i>	608
6.3. <i>Teonehnemi</i> ou les déplacements des <i>ixiptlas</i>	610
6.4. Les jeux rituels dans le cycle des vingtaines	612
Annexe 1. Signification et contextes d'utilisation du mot « <i>ixpan</i> »	621
IX. Izcalli	623
1. La fête d'Izcalli dans l'œuvre de Bernardino de Sahagún	624
1.1. Le récit des <i>Primeros Memoriales</i>	624
1.2. Le récit de l' <i>Historia general de las cosas de la Nueva España</i>	626
2. Les autres sources écrites	632
3. Les sources pictographiques	633
4. L'analyse des espaces de culte	635
4.1. Les sanctuaires du Feu	635
4.2. Les autres espaces de l'enceinte du Seigneur de Turquoise	653
4.3. Le « lieu du serpent de miroir » : le <i>calmecac</i> de Tezcacoac	655
4.4. Le « lieu de la corde » : un espace d'apprentissage de la musique dans le Ixcozauhqui Icuic	660
5. Les parcours cérémoniels	662
CONCLUSIONS	663

REMERCIEMENTS

La réalisation de ce travail n'aurait pas été rendue possible sans la confiance et l'appui de nombreuses personnes, auxquelles je souhaite adresser mes plus vifs remerciements.

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à mes deux directeurs de recherche. M. Glauco Sanga, a suivi patiemment mes études américanistes depuis le début de ma carrière universitaire vénitienne et m'a constamment encouragée et appuyée tout au long de ces années. J'espère que ce travail puisse être à la hauteur de la confiance, sans réserve, qu'il m'a toujours témoignée. Je souhaite tout autant remercier M. Éric Taladoire, pour m'avoir accueillie avec enthousiasme au sein de l'Université de Paris I et de l'UMR 8096, « Archéologie des Amériques ». Sa grande disponibilité et la confiance sans faille qu'il a bien voulu m'accorder tout au long de ces années m'ont été d'un grand soutien. La relecture attentive du manuscrit et les observations constructives dont il m'a fait part m'ont été particulièrement précieuses.

Mes remerciements vont aussi à l'Université Ca' Foscari de Venise et à l'Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, pour m'avoir permis de bénéficier de cette cotutelle de doctorat. Ce partenariat a été pour moi une expérience extrêmement enrichissante en me permettant d'améliorer ma démarche scientifique et de profiter des connaissances détenues par ces deux importants pôles d'enseignement universitaire.

Loin d'être un simple parcours de recherche, ces années de doctorat ont représenté un véritable chemin de croissance personnelle. Pour cette raison, je tiens à exprimer toute ma reconnaissance aux personnes qui m'ont apporté leur aide tout au long de la rédaction de cette thèse. Mme Sylvie Peperstraete, a fait preuve d'une disponibilité constante, d'une écoute attentive et n'a eu de cesse de m'encourager, depuis notre rencontre à l'Université Libre de Bruxelles où, sous l'égide de M. Michel Graulich, j'ai réalisé mes premiers pas d'américaniste. Je leur dois sans aucun doute le développement de mon esprit critique et le renouvellement de mon grand intérêt à l'égard de la culture mexica.

Que M. Sergio Botta, dont la disponibilité et les conseils m'ont accompagnée tout au long de ces années, soit également assuré de toute ma gratitude. Ses connaissances ont représenté une source de réflexion méthodologique très fructueuse.

Ce travail n'aurait pu être complet sans les connaissances enrichissantes acquises durant mes séjours au Mexique. Je souhaite exprimer toute ma gratitude à M. Guilhem Olivier ; l'intérêt de ses cours, sa grande compétence et sa disponibilité m'ont permis de

renouveler mon approche critique des sources analysées et de mieux comprendre la dimension rituelle mexica.

Mes plus vifs remerciements s'adressent pas ailleurs à M. Alfredo López Austin, qui m'a accueillie avec enthousiasme à Mexico, me permettant d'assister à ses cours et de consulter la mine d'informations bibliographiques dont il dispose et à M. Leonardo López Luján, qui m'a permis de visiter pour la première fois, les fouilles en cours dans le site archéologique du Templo Mayor. J'ai pu apprécier sa disponibilité et sa courtoisie constantes et noter l'intérêt qu'il a manifesté pour ma recherche. Grâce à lui, j'ai pu faire la connaissance d'autres chercheurs de renom, M. Raúl Barrera Rodríguez, du Programa de Arqueología Urbana et Mme. Ximena Chávez Balderas dont les travaux ont apporté des éléments complémentaires pour la réalisation de ma thèse. Je tiens à remercier chaleureusement M. Carlos González González et Mme Lourdes Cué, pour m'avoir fourni, en dépit de la distance, une grande quantité de renseignements sur la géographie sacrée de l'ancienne Tenochtitlan. Ma gratitude s'adresse à Mme Reina Cedillo Vargas, du Departamento de Salvamento Arqueológico, pour avoir mis à ma disposition, avec tant de gentillesse, toutes les données issues des fouilles de la « Casa Negra », au n° 44 de la calle Venezuela, à M. Jeffrey Parsons, de l'Université du Michigan, pour les données mises à ma disposition sur les sondages archéologiques réalisés dans la surface de l'ancien lac de Texcoco, à M. Saúl Pérez Castillo, pour avoir partagé avec moi les résultats de sa recherche sur les anciens quartiers de Mexico et aussi à MM. Roberto Rodríguez Soriano et Davide Domenici.

Je tiens à exprimer mes remerciements à Mme Danièle Dehouve. Ses cours à l'École Pratique des Hautes Études et à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales m'ont permis d'approcher l'étude du Nahuatl, puis de progresser avec enthousiasme dans la connaissance de cette langue. Ses traductions du *Codex de Florence* se sont avérées être une importante source d'inspiration pendant l'élaboration de mon travail. Je souhaite aussi remercier les autres membres du séminaire de l'EPHE : Mme Aline Hémond et Mme Nathalie Ragot, pour les renseignements et les commentaires précieux qu'elles m'ont fourni, à M. Antoine Franconi, pour l'aide constante qu'il m'a prodiguée lors des traductions du Nahuatl et à Mme Aurélie Couvreur, pour avoir eu la gentillesse de mettre à ma disposition son mémoire de DEA qui s'est avéré être un outil précieux pour mes recherches.

Que mon amie et collègue Élodie Dupey García pour son aide, sa compréhension et son soutien indéfectible et Rossend Rovira Morgado, pour son assistance et ses

précieux conseils durant les derniers mois de rédaction soient également assurées de toute ma gratitude.

Pour le long et difficile travail de correction de mon manuscrit et son aide incomparable, je remercie vivement M. Jean-Marie Sibert, ainsi que Mme Francine Lobjois, et Damien Tournay.

Je tiens aussi à remercier mes amis Agustín Buendía, Azucena Cervantes, Bertrand Lobjois, Karla Ramírez Rosas, Lisa Cardin, Mirjana Danilovic et Stan Declercq qui m'ont aidée dans la réalisation de ce travail.

J'exprime enfin ma vive reconnaissance à ma famille, Leda, Massimo, Elisa, Stefano et Argento, dont l'amour, les encouragements et le soutien permanent ont su me donner la force, la confiance et l'enthousiasme nécessaires pour mener à bien cette étude. Merci à mon neveu Alessandro, dont le sourire a été une source quotidienne d'inspiration et bonheur.

AVERTISSEMENT

Les citations tirées des ouvrages historiques présentés et commentés tout au long du travail seront transcrites, dans la majorité des cas, en langue originelle, puis traduites en français. Nous avons nous-mêmes assuré la traduction des extraits d'œuvres écrites en espagnol. S'agissant des références rédigées en nahuatl, nous nous sommes appuyés sur les traductions espagnoles ou anglaises, proposées dans les éditions des textes consultés. Par rapport à l'œuvre de Sahagún, le *Codex de Florence*, sauf mention contraire l'édition et la traduction que nous présentons est celle d'Anderson et Dibble (1950-1982). En ce qui concerne plus spécifiquement la rédaction en nahuatl, nous avons préféré dans la plupart des cas, présenter la graphie originelle des documents consultés, donc sous sa forme « non normalisée ».

Par rapport aux références bibliographiques, les mentions débiteront par le nom de l'auteur suivi de la date d'édition du texte et, si possible du numéro de chapitre et du numéro de page. Pour les manuscrits pictographiques, nous présenterons les planches des documents « pl. », suivies du numéro correspondant (« n° »).

INTRODUCTION

« Elle commença le jour de la fête quand elle entra à Tetamazolco. Le deuxième lieu où nous étions arrivés, que nous allâmes voir [pour réaliser la cérémonie], c'était un lieu appelé Necoquixecan. Le troisième lieu où elle entra était Atenchicalcan. Pour cette raison cela se nommait Atenchicalcan, puisque là-bas jaillissait l'eau, et là-bas aussi s'affaiblissait le vent. Le quatrième lieu dans lequel elle entra était là-bas à Xoloco. À cet endroit, elle termina. Seulement ils soutenaient, seulement ils transportaient les quatre porteurs d'année, roseau, silex, maison, lapin, qui vont en tournant, qui vont en faisant des cercles »

« In cemilbujtl conpeoaltia yn aquj, tetamaçolco, ynic vccan vncan in tacitacatcan, tacito : yoan itocaiocan necoqujxecan : ynjc excan vncan yn aquja, yn atenchicalcan, ynic moteneoa atenchicalcan, ca vncan, oalcholoaia yn atl, yoan no vncan oalpopolinjuaia yn ecatl : ynic naubcan aquja, vmpa xoloco, vmpa ontzonquiçaiia, çan qujtociaia, çan qujucaltiaia, yn nauhtetl xiubtonalli : yn acatl, in tecpatl, in calli, in tochtli, ynic tlaiiaoalotiuh, ynic momalacachotiuh, in xiubtonalli »¹

Plus de cinq cents ans se sont écoulés depuis le moment où les anciens collaborateurs nahuas de Bernardino de Sahagún ont prononcé ces mots. Cependant, ce passage, tiré de l'ouvrage encyclopédique du moine franciscain, ne cesse de nous transmettre une profonde fascination à l'égard de l'univers religieux des cultures qui peuplaient la Vallée de Mexico avant l'arrivée des Européens.

À partir du XVI^e siècle, sous la plume des Conquistadors espagnols et des moines ethnographes, les anciennes cultures préhispaniques ont envahi l'imaginaire occidental. Les couleurs vives des plumes et des figures contenues dans les manuscrits pictographiques, tout comme les récits concernant les cruels sacrifices humains pratiqués par ces populations, n'étaient que les expressions d'un univers multicolore et exotique, perçu comme formé d'immenses territoires inexplorés et peuplés de sauvages qui ne connaissaient pas la Parole divine. C'est précisément grâce aux efforts effectués par les Frères Mineurs, engagés dans l'évangélisation capillaire des nouvelles terres conquises, que

¹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 27, p. 103).

nous disposons d'un corpus exceptionnel de matériel écrit et pictographique sur les cultures indigènes du Haut Plateau mexicain. Les rites et les croyances religieuses qui composaient la liturgie des Mexicas, qui avaient fondé leur capitale au milieu des lacs de la Vallée de Mexico au XIV^e siècle et qui – au moment de l'invasion occidentale – dominaient une partie considérable de la Mésoamérique d'époque postclassique, ont été brossé de manière détaillée par les premiers chroniqueurs des Indes (Fig. 1-2).

La description du panthéon foisonnant vénéré par ces civilisations, tout comme des cérémonies sanguinaires qui caractérisaient le rapport des individus avec les êtres divins, a été le point de départ du développement inexorable de la christianisation. Son aboutissement, en effet, prévoyait d'éradiquer les anciennes croyances après en avoir récolté une connaissance méticuleuse.

Le choix de débiter ce travail par l'évocation du parcours cérémoniel réalisé par la jeune déesse-épi Xilonen, à travers les espaces de l'ancienne Mexico-Tenochtitlan, n'est pas anodin. En effet, parmi la masse imposante de données récoltées par le père Sahagún, cet extrait représente une introduction parfaite pour approcher le thème de recherche que nous nous proposons de développer dans ce travail, sur la dimension spatiale de la liturgie des anciens Nahuas.

Cette recherche se focalise sur une analyse ayant trait à un espace et à une tranche temporelle très spécifiques. L'espace est constitué par la capitale de Mexico-Tenochtitlan à l'époque de la domination mexica, étape historique de la Mésoamérique qui couvre la période comprise entre 1325 et 1521 apr. J.-C. La tranche temporelle est représentée par les cérémonies religieuses – appelées « vingtaines » – qui rythmaient l'année solaire indigène formée par dix-huit périodes de vingt jours.

Dans ce contexte rituel, nous nous intéresserons au développement de deux axes de recherche principaux : l'étude des espaces sacrés utilisés pendant le déroulement des fêtes, et l'analyse des parcours cérémoniels qui accompagnaient la réalisation des cérémonies mensuelles à l'intérieur de la « territorialité symbolique » représentée par les espaces urbains de la capitale de Mexico-Tenochtitlan.

Avant de procéder à une définition détaillée de la terminologie adoptée et des domaines sémantiques et théoriques convoqués dans la réalisation de ce travail, il convient tout d'abord d'exposer les raisons qui nous ont amenée à choisir ce domaine d'étude. D'emblée, remarquons que le corpus d'informations relatif aux espaces où les anciens Mexicains pratiquaient leur culte est très riche. En effet, grâce à des ouvrages comme

l'Historia general de Bernardino de Sahagún ou *l'Historia de las Indias* de Diego Durán, nous sommes en mesure de connaître les moments d'utilisation d'un espace, sa localisation au sein du tissu urbain ou l'identité des participants aux rituels qui s'y déroulaient. Plusieurs auteurs se sont penchés sur une étude détaillée des rites mexicains réalisés pendant les vingtaines de l'année solaire, sur les relations privilégiées entre les instances à l'honneur et la dimension mythique évoquée dans la dimension cérémonielle. En effet, ces rites constituent un outil d'enquête très précieux pour pénétrer dans l'univers religieux des anciens habitants de Tenochtitlan. L'existence de plans méticuleusement établis, représentant l'ancienne ville insulaire, dressés depuis la première époque coloniale, ont permis aux chercheurs d'effectuer des reconstructions de plus en plus rigoureuses des espaces qui constituaient le territoire de la capitale mexicaine. Les découvertes archéologiques de plus en plus significatives effectuées dans le centre historique de Mexico, permettent d'augmenter et compléter, malgré, certes, un nombre important de limites, les connaissances issues des sources historiques, grâce à la valeur incomparable des données de terrain².

En dépit de cette quantité foisonnante de données, et en excluant les auteurs qui ont travaillé seulement sur une partie de l'espace religieux des vingtaines³, l'histoire des études relatives à la liturgie de Tenochtitlan dénonce l'absence d'une recherche exhaustive ayant pour but la réunion de toutes ces données, extrêmement riches, mais dispersées, dans le but de reconstruire, de manière globale, l'« espace de la fête » ainsi que les catégories terminologiques susceptibles de classer les endroits de manifestation du sacré. À cet égard, nous nous inspirerons quand même de certains travaux, comme les publications de Carlos González González (2011) et Rosend Rovira Morgado (2010), ayant trait à des espaces circonscrits de l'ancien tissu urbain tenochca. Leur méthodologie et leurs apports s'avéreront être très prometteurs, afin de procéder à une reconstruction de la géographie rituelle mexicaine. Nous devons quand même souligner l'absence d'importants travaux de référence sur les recherches portant sur les déplacements qui permettaient la communication entre ces différents lieux de manifestation du pouvoir surnaturel.

² À cet égard, une réflexion s'impose : celle relative au paradoxe existant au sein du corpus des données archéologiques. Alors que l'archéologie mexicaine peut compter sur un corpus imposant et détaillé de sources ethno-historiques sur lequel il est possible de baser ses enquêtes, les vestiges qui, jusqu'à présent, ont pu être mis à jour, restent limités, ce qui constitue le problème principal de l'archéologie pratiquée dans un contexte urbain.

³ Les apports importants d'auteurs comme Johanna Broda seront analysés par la suite.

À notre avis, la connaissance de la dimension spatiale, ainsi que du symbolisme rattaché aux déplacements qui marquaient l'espace cérémoniel, est un instrument privilégié pour permettre de mieux comprendre la perception du sacré, l'apanage d'une culture. Dans le cas des Mexicas, le paysage rituel de la Vallée de Mexico nous communique des informations précieuses sur la relation que l'individu entretenait avec ce milieu éminemment aquatique et sur les êtres surnaturels qui le peuplaient⁴.

Néanmoins, l'approche scientifique de ce thème résulterait sans doute mineure si elle n'était pas supportée par la mise en place d'une structure théorique et méthodologique claire et rigoureuse.

La terminologie et les champs sémantiques

Nous jugeons souhaitable d'entamer cette analyse en nous basant sur le choix terminologique adopté pour le titre de ce travail de recherche. Dans ce contexte d'analyse, le choix du vocable « sanctuaire », pour décrire les espaces que nous nous proposons d'étudier, doit être entendu dans son acception de « lieu saint, édifice consacré à la pratique d'un culte », que nous retrouvons dans les dictionnaires spécialisés⁵. Cette définition à caractère général va nous permettre d'atteindre l'un des objectifs de ce travail, celui de nous approcher l'examen d'une typologie nourrie de structures à caractère religieux. La terminologie nahuatl employée pour les décrire, tout comme leur agencement extérieur, en effet, échappent aux catégories rigides de la classification occidentale. Le choix d'une autre terminologie, par conséquent, aurait constitué un facteur limitant, tout comme s'il avait été fait référence, de manière systématique, aux choix terminologiques proposés par les religieux qui ont traduit les textes rédigés en langue native selon les catégories linguistiques occidentales. Comme nous aurons l'occasion de le souligner, lors de notre analyse, les vocables nahuatl utilisés pour nommer les bâtiments où l'on pratiquait le culte étaient divers et répondaient à des champs sémantiques comme « pyramide », « temple au sommet d'une pyramide », « maison », « monastère », « grotte », ou même l'ensemble de tous ces édifices, réunis dans une enceinte.

⁴ Broda (1997; 2001) ; Arnold (2009).

⁵ « Sanctuaire », Dictionnaire du *Centre National de la Recherche Scientifique* [en ligne]. <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?12;s=3125118585;r=1;nat=;sol=1;> (Page consultée le 22 août 2012).

En ce qui concerne cette première approche, le but de ce travail sera de procéder à une étude complète des édifices impliqués dans le déroulement du culte mis en place pendant les dix-huit mois des vingtaines, afin d'en proposer une classification, un agencement spatial et une localisation possible. Un aspect qui va retenir notre attention, en particulier, sera constitué par la recherche de la signification attachée à ces espaces, dans le but de comprendre ce qu'était un édifice de culte pour les anciens Nahuas et comment se manifestait le sacré en son intérieur.

Pour répondre à ces questions, notre point de départ théorique sera représenté par les résultats des recherches réalisées par Alfredo López Austin (1983), par rapport au caractère extrêmement dynamique des membres du panthéon mexica, ainsi qu'à leur extraordinaire capacité de fusion et fission. Ce phénomène prévoyait l'union de plusieurs entités divines dans un seul être, porteur des attributs des différentes instances qui le composaient, ou la fragmentation d'une personnalité surnaturelle en différents aspects, avec une subdivision consécutive des caractéristiques qui le composaient⁶. À partir de la fusion de certains domaines du sacré, dans la religion nahua, nous nous attacherons à enquêter sur les modalités de manifestation de ce phénomène dans l'emploi des édifices consacrés au culte pendant les fêtes des vingtaines.

Il va de soi qu'une approche terminologique au concept de « lieu de culte » ne peut pas faire abstraction du concept d'espace. Dans cette recherche, il est fondamental de garder en tant que point de départ méthodologique les réflexions formulées par David Carrasco (1991) sur les caractéristiques des espaces sacrés des centres du pouvoir mexica et, notamment, sur la relation existant entre le centre et la périphérie. Dans son travail – qui naît aussi en tant que réponse et approfondissement aux propositions de Smith (1992) en ce qui concerne la « vision locative de l'homme dans le cosmos » – le rapport qui lie l'idée de « lieu » et celle de « performance » a été la clé utilisée afin d'entamer un débat sur la notion de « paysage cérémoniel » (*ceremonial landscape*). Ce concept est celui d'un espace marqué et tracé à travers une série de performances qui peuvent communiquer d'importantes connaissances sur l'ordre social et symbolique mexica⁷.

Pour le développement de notre champ d'investigation, nous avons estimé méthodologiquement adéquat de puiser aussi dans l'univers conceptuel apanage des sociétés indigènes contemporaines. Selon cette vision du monde, le « paysage » se présente comme une notion indispensable afin de comprendre le concept de « territoire ».

⁶ López Austin (1983).

⁷ Carrasco (1991).

Cette représentation était perçue comme l'espace dans la totalité de ses caractéristiques physiques, qu'elles soient d'origine naturelle ou culturelle⁸, c'est-à-dire des territoires géographiques modelés du point de vue culturel⁹. Dans le cadre d'une analyse plus spécifique du thème de recherche présenté, nous pouvons compter sur les apports de Johanna Broda¹⁰ et Anthony Aveni¹¹, en ce qui concerne la localisation des lieux de culte fréquentés pendant les fêtes de l'année solaire, dans la Vallée de Mexico, et leur relation avec la cosmogonie indigène. D'autre part, nous adoptons la catégorie conceptuelle de « paysage rituel », énoncée par Barabas (2004), pour décrire un territoire qui ne détenait pas toujours une acception sacrée, mais qui l'adoptait d'une forme temporaire, lorsque les fidèles réactualisaient ces espaces à certaines occasions de l'année, pour commémorer la relation entre les membres de la communauté et les êtres divins qui la protégeaient.

L'introduction relative à l'étude des itinéraires rituels réalisés pendant les vingtaines nécessite d'importantes prémisses terminologique et méthodologique. Quand nous parlons de « parcours cérémoniel », nous faisons allusion à une dénomination commune qui englobe des phénomènes caractérisés par des temps et des dynamiques différents, et qui avaient lieu dans l'espace urbain de la capitale mexicaine. Nous faisons ainsi référence à des manifestations telles que les processions, les quêtes, les batailles simulées, les poursuites ritualisées ou même les relais, actions qui dramatisaient le temps et l'espace du rite.

Puisqu'aucun travail portant sur la dynamique générale des déplacements rituels mexicains n'a pu être utilisé en tant que référence conceptuelle, nous devons entamer une étude préliminaire, visant à comprendre avant tout, les catégories terminologiques et de sens employées par les Nahuas pour la description de ces phénomènes. Après la réalisation de cette étape, nous focaliserons notre attention sur l'un des concepts impliqués dans l'analyse, celui de « procession », sans doute le champ sémantique le plus problématique abordé dans cette recherche. En Nahuatl, cela se nomme *tlayahualoliztli*, et coïncide avec l'action rituelle d'« aller autour »¹². Un examen de l'histoire des recherches a

⁸ Fernández Christlieb-García Zambrano (2006, pp. 13-17); García Zambrano (2009). Voir aussi Hirsch (1995); Toffin (2003).

⁹ Barabas (2004, p. 21).

¹⁰ Broda (1991a et 1991b ; 2001).

¹¹ Aveni (1991).

¹² Selon Molina (2008, f° 120), ce vocable veut dire : « Procesión, o el acto de andar a la redonda ». Le dictionnaire de Rémi Siméon (1963, p. 529) donne la définition suivante : « procession, action d'aller à la ronde, de tourner autour ». Le verbe nahuatl utilisé, *tlayahualoa*, avec le préfixe *tla-*, veut dire selon Wimmer « entourer quelque chose » (Wimmer 2006, s.v. *tlayahualoa* ; *tlayahualochtiā*). Nous retrouvons ce

permis de confirmer qu'il s'agit de l'un des phénomènes qui a retenu de manière considérable l'attention des chercheurs. Pour mieux contextualiser cet événement religieux, nous nous sommes tournée vers les apports de la littérature anthropologique relative aux phénomènes processionnels, en analysant cette manifestation religieuse à travers la comparaison entre le point de vue occidental (Taylor 1978) et celui présent au sein des communautés indigène. Cette recherche nous a permis d'utiliser, en partie, la terminologie conceptuelle employée par Báez-Jorge (1998) et Giménez (1978), selon lesquels la procession correspond à une marche rituelle d'images et de personnes dans un scénario local, selon des règles préétablies. L'action s'effectue en suivant un chemin parabolique dont les points de départ et d'arrivée coïncident toujours ou sont au moins équivalents, et dont le mouvement possède une connotation éminemment symbolique¹³. Les espaces touchés par la procession sont reliés entre eux à travers les parcours effectués, où l'objet rituel transporté renforce les propriétés sacrées du lieu¹⁴. Dans cette catégorie, la manifestation particulière du *tlayabualoliztli*, présente de manière très significative dans la dimension rituelle indigène contemporaine, a été mise en relation avec deux phénomènes majeurs : la reprise du mouvement hélicoïdal des forces surnaturelles qui engendrait le temps (López Austin 1980) et l'imitation du mouvement du soleil (Dehouve 2011).

Du point de vue pictographique, le mouvement processionnel s'exprime à travers la présence d'empreintes de pieds. L'importance symbolique attribuée aux pieds remonterait aux représentations olmèques (1400-400 av. J.-C.). En ce qui concerne l'époque Classique (200-700/900 ap. J.-C.), les peintures murales de Teotihuacan nous renseignent sur l'importance de la présence des empreintes des pieds en tant que conventions portant sur deux aspects fondamentaux : les processions et la danse. Nous avons de superbes exemples de processions, par exemple, dans les peintures de Techinantitla et Tetitla¹⁵, tandis qu'à Atetelco les empreintes de pieds visibles autour d'un guerrier paré sur une plateforme rebattue en plan expriment une attitude de danse¹⁶. Les traces de pieds en tant que représentation du déplacement et du chemin foisonnent dans les documents pictographiques à caractère historique de la première époque coloniale¹⁷, tandis qu'en ce qui concerne les codex à caractère liturgique et religieux postclassiques,

même sens dans d'autres langues indigènes contemporaines, dont le *yaqui* (Olavarria 1994) ou le *tzeltal* (Figuerola Pujol 2010).

¹³ Báez-Jorge 1998, pp. 71-72 ; Giménez 1978, pp. 56-57.

¹⁴ Sánchez Mastranzo 2004, p. 219.

¹⁵ De la Fuente-Falcón-Ruiz Gallut *et al* 1999, pp. 51-55.

¹⁶ Matos Moctezuma 1990, p. 186.

¹⁷ À ce sujet, voir, par exemple, le *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pl. n° 25r-46r).

comme les documents appartenant au « Groupe Borgia », cet élément iconographique fait référence à un chemin, à une direction ou à l'action de marcher¹⁸.

À partir de ces prémisses, ce travail sera l'occasion de réaliser un examen des différentes modalités de déplacement mises en scène dans le contexte rituel des mois de l'année solaire.

La méthode

La méthodologie employée dans ce travail possède une connotation éminemment pluridisciplinaire. Son explication requiert, avant tout, de présenter les limites temporelles et spatiales de notre thème d'investigation. Effectivement, une fois établis les concepts autour desquels focaliser notre enquête, il sera nécessaire d'évaluer le corpus complet des données disponibles à ce sujet. Cette démarche nous conduira à constater l'évidente disparité existant entre les documents portant sur la réalisation des cérémonies mensuelles, eu égard à la dimension spatiale que nous nous proposons d'envisager. Pour certaines vingtaines, en effet, les informations sont extrêmement peu nombreuses, empêchant toute approche reconstructive.

Nous opterons donc pour limiter notre analyse à neuf des dix-huit vingtaines qui composaient le *xinbpoahualli* mexica. Cette préférence nous a quand même permis de ne pas écarter les informations contenues dans les autres « mois » nahuas, dont les descriptions, moins fréquentes et surtout beaucoup plus fragmentaires, ont été exploitées pour enrichir le dossier des cérémonies analysées.

En ce qui concerne la dimension spatiale de la recherche, nous opterons pour un travail ciblé sur le contexte urbain et lagunaire de Mexico-Tenochtitlan, en écartant le traitement exhaustif des espaces de culte situés dans la géographie sacrée de l'entière Vallée de Mexico. Ce thème d'analyse, en effet, a déjà fait l'objet d'une série importante de publications, tandis que les pratiques liturgiques mexicas, en dehors du centre cérémoniel de Tenochtitlan, n'ont pas été prises en compte au niveau global. Ce choix nous permettra aussi de développer une analyse en clé liturgique des cultes professés dans les différents quartiers de la ville. La seule exception à cette règle sera représentée par le chapitre consacré à la vingtaine de Toxcatl, où l'analyse des déplacements de l'*ixiptla* du Seigneur

¹⁸ Pour une synthèse efficace du sujet voir Escalante Gonzalbo (2010) ; pour un traitement plus détaillé sur ces conventions iconographiques dans le corpus de documents d'époque Postclassique et le changement de leur fonction et signification par rapport au contexte, voir Escalante Gonzalbo (2005) et Mikulska Dąbrowska (2007).

au Miroir Fumant, dans le sillage des travaux entamés par Carrasco (1991) et Olivier (1997) sera aussi l'occasion de faire le point sur le débat relatif à la dimension mythique rattachée à ces mouvements particuliers dans la géographie sacrée du territoire chalca.

À l'issu de ces prémisses nécessaire, nous comptons sur l'emploi de trois typologies de sources principales : les sources écrites, les sources pictographiques et les données archéologiques. Cet ensemble hétérogène de documents nous permettra d'opérer une approche complète du sujet de recherche, à travers la lecture minutieuse des écrits susceptibles de donner des apports exploitables à notre analyse.

En ce qui concerne spécifiquement les sources écrites, nous avons choisi de mettre en relation entre elles toutes les données disponibles, issues de documents appartenant à des traditions diverses et rédigés en espagnol tout comme en nahuatl. Ce choix méthodologique est nécessaire, afin d'éviter le risque de pratiquer l'exégèse approfondie d'une production littéraire, apanage d'un seul auteur, même s'il est porteur d'un poids significatif. Ses apports, en effet, ne donneraient qu'une vision partielle et forcément incomplète du contexte analysé. Pour cette raison, nous considérons nécessaire la comparaison minutieuse entre les témoignages rédigés en espagnol et en nahuatl. Dans cette optique, il m'arrivera de recourir aux données relatives au déroulement des vingtaines dans d'autres aires géographiques, comme l'état de Mexico ou la Vallée de Puebla-Tlaxcala. Cette démarche, basée sur une comparaison raisonnée des documents, aura pour but d'intégrer le faisceau d'informations provenant de nos « sources majeures ». Pour ce faire, ce travail se basera sur les références de trois vocabulaires principaux : le dictionnaire d'Alonso de Molina (2008), celui de Rémi Siméon (1963), ainsi que sur l'édition virtuelle du vocabulaire Nahuatl-Français de Wimmer (2006). Cette démarche, visant à interroger plusieurs sources, s'avérera très féconde, et donnera davantage de fruits en faisant appel à une comparaison raisonnée avec la littérature anthropologique.

Nous sommes consciente des réserves manifestées par plusieurs auteurs, tout au long de l'histoire des études mésoaméricaines, en ce qui concerne l'emploi des données ethnographiques pour approcher l'univers religieux et rituel des anciennes populations préhispaniques. Néanmoins, nous nous situons sans délai dans le groupe de spécialistes qui adhèrent au postulat basé sur l'existence d'une unité très profonde et marquée de la pensée religieuse mésoaméricaine, le phénomène qu'Alfredo López Austin a défini comme « núcleo duro »¹⁹. En dépit des bouleversements profonds subis par le monde

¹⁹ López Austin (1990 ; 1994 ; 1997 ; 2001).

indigène à la suite de la colonisation espagnole, en effet, nous considérons que ces données puissent encore fournir une clé de compréhension privilégiée par rapport à la façon dont les anciens Nahuas se représentaient le monde et ses manifestations surnaturelles.

Les étapes de la recherche

La réalisation de ce travail prévoit le développement de plusieurs étapes. Dans les grandes lignes, l'analyse détaillée des vingtaines sera précédée par une introduction générale et nécessaire aux thèmes abordés dans cette recherche.

Ainsi, nous effectuerons, d'abord, la présentation des sources interrogées tout au long du travail, en privilégiant la mise en valeur des aspects les plus significatifs de l'histoire des études, discutés afin d'atteindre l'objectif du projet.

Ensuite, nous nous attacherons à exposer les aspects qui caractérisaient l'espace urbain de Mexico-Tenochtitlan, en portant une attention particulière au fonctionnement interne des *parcialidades* et des quartiers de la ville. L'objectif sera de faire le point de la situation par rapport à l'emploi de la terminologie la plus adéquate, capable de décrire les phénomènes analysés. Bien évidemment, un espace privilégié sera consacré à l'explication du fonctionnement du calendrier des anciens Nahuas, ainsi qu'au déroulement des fêtes des vingtaines. Pour cette partie de l'analyse, nous ferons surtout référence aux apports de l'histoire des études à l'égard du symbolisme des fêtes mensuelles.

Enfin, afin d'approcher l'analyse des lieux de culte mexicains, nous présenterons un approfondissement linguistique inhérent aux champs d'utilisation des vocables nahuatl employés pour faire référence aux structures à caractère religieux. Les termes que nous analyserons sont *teopan/iteopan* ; *teocalli* ; *calli* ; *tzacualli* et *calmecac*. L'objectif que nous nous fixons est de comprendre les catégories d'édifices renfermées dans l'emploi d'un mot, les activités liturgiques qui les distinguaient l'un de l'autre, ainsi que les contextes d'utilisation d'un terme. Nous avons volontairement exclu de cet examen les termes *cu*, *momoztli* et *calpulco*²⁰. En effet, ces termes ont déjà fait l'objet d'approfondissements adéquats, de la part d'autres spécialistes. Ainsi, leurs approches de la problématique de la terminologie indigène a constitué une source précieuse d'inspiration.

²⁰ Reyes García (1996, pp. 21-68) ; Olivier (1997, pp. 198-208) ; Couvreur (2000).

Cette partie générale sera suivie par l'étude des fêtes des vingtaines. Chaque chapitre sera consacré à une fête, et la structure de notre analyse suivra un modèle homogène. D'abord, nous analyserons les apports des sources écrites, en débutant par le corpus des documents rédigés par Bernardino de Sahagún, les *Primeros Memoriales* et la *Historia general*, en poursuivant les renseignements fournis par Diego Durán. La description des cérémonies sera accompagnée par l'analyse des illustrations, afin d'intégrer les données à notre disposition. L'attention se portera ensuite sur la production pictographique, afin de réunir tous les renseignements possibles, quoique souvent fragmentaires, sur les peintures représentant les édifices de culte mexica. Nous verrons que cette approche s'avère féconde, non pas forcément en relation avec l'aspect extérieur des bâtiments, quand aux instances surnaturelles associées aux espaces, un élément qui nous renseigne davantage sur les connotations liturgiques de ces endroits. Après avoir comparé les résultats de notre enquête à travers les documents du XVI^e siècle, nous nous attacherons à élaborer des fiches ayant pour but la réorganisation des informations inhérentes aux espaces dont la présence a été retracée. Ainsi, des données comme le moment d'utilisation d'un bâtiment, les personnes qu'y avaient accès et les activités qui se déroulaient représenteront des aspects fondamentaux capables d'éclairer le rôle joué par un espace de culte dans le contexte liturgique analysé. Nous serons donc en mesure d'offrir une étude détaillée de chaque espace, et de compléter ce tour d'horizon à travers l'examen des données archéologiques, lorsqu'elles seront disponibles.

La dernière partie de l'analyse prise en compte dans le déroulement de chaque chapitre se focalisera sur l'enquête des parcours cérémoniels. Nous entamerons notamment une analyse linguistique, visant à détecter toutes les formes verbales employées dans la description des chemins empruntés. Encore une fois, l'utilisation de fiches nous permettra de retracer les itinéraires réalisés, les participants, la nature diurne ou nocturne des déplacements, etc. Nous nous attacherons ensuite à isoler les groupes verbaux ayant trait à la description de parcours spécifiques.

Dans les fêtes des vingtaines, les dieux nahuas entraient avec exubérance dans la vie quotidienne des habitants de Tenochtitlan. Ces derniers entendaient le bruit de leur passage, pendant la nuit ; ils les voyaient danser, lutter, mourir. Ils les accueillaient près du foyer de leurs maisons. Cette cohabitation engendrait la transformation de l'espace humain en espace divin, en espace mythique. Pour cette raison, il nous semble nécessaire de terminer notre enquête en tentant de mettre en relation les espaces étudiés et les

parcours cérémoniels, avec l'objectif de mener à bien l'analyse de l'espace liturgique urbain de Tenochtitlan. De cette manière, nous espérons pouvoir souligner comment les catégories spatiales choisies par les Mexicas leurs permettaient de penser et d'organiser les lieux de manifestation du sacré en tant que reflet d'une cosmogonie.

CHAPITRE I

LES SOURCES

1. Les sources écrites

Les documents portant sur la vie religieuse et sociale des anciens Mexicains sont nombreux. Ce premier chapitre consacré aux sources est déjà, à bien des égards, une approche des problématiques analysées dans ce travail. En effet, il ne s'agit pas d'une simple présentation, mais d'une tentative de contextualisation du sujet qui est au centre de notre étude. Afin de mieux visualiser les problématiques impliquées dans le développement de la recherche, nous avons parfois choisi un ordre de cohérence interne entre groupes de documents, au lieu d'entamer une approche chronologique. De même, nous attirons l'attention sur la structure de cette présentation, qui ne prend pas en compte la totalité des sources interrogées, mais veut donner un aperçu de celles qui constituent les documents les plus importants pour la réalisation de ce travail.

1.1 Les sources "cortésiennes" : les *Cartas de Relación* et les *Relaciones menores*

Les témoignages recueillis par le chef des conquérants représentent sans aucun doute une première fresque, très générale, du monde indigène – nahua en particulier – que les Européens venaient de rencontrer. Constituées de cinq lettres adressées à Charles Quint, ainsi que de rapports qui datent d'entre 1519 et 1526, les *Cartas de Relación* présentent d'évidentes limites, par rapport aux buts de la recherche. Malgré l'indéniable curiosité à l'égard de ce nouveau monde, bien visible dans la richesse parfois extrêmement détaillée de ses descriptions, l'auteur apparaît, en effet, beaucoup plus soucieux d'exhiber ses prouesses personnelles ainsi que celles de son armée, et d'étonner la Couronne espagnole avec les potentialités économiques des nouveaux territoires explorés, que d'entamer une véritable approche ethnographique²¹. Néanmoins, les deux caractéristiques les plus intéressantes du récit de Hernán Cortés sont représentées par les descriptions qui

²¹ Nous revoyons le lecteur intéressé à une synthèse plus approfondie de ce document à l'ouvrage de Baudot (1977, pp. 5-12) et, pour une introduction aux documents ethno-historiques, nous renvoyons aussi à Gibson-Glass (1975).

portent sur l'architecture mexica et sur l'organisation urbaine de la capitale, Mexico-Tenochtitlan. Nous retiendrons, avant tout, la difficulté de l'approche européenne des critères socioreligieux du monde indigène, ce qui oblige l'auteur à utiliser des catégories linguistiques occidentales pour décrire les structures à caractère religieux. Ainsi, les résidences des prêtres ou les temples au sommet des pyramides sont appelés « departamentos », « oratorios », « capillas ». Ce choix exprime bien la nécessité d'une comparaison lexicale pertinente avec les catégories du monde occidental, afin de permettre une compréhension au moins indicative de l'univers natif. En revanche, les pyramides sont systématiquement appelées « torres/casas de ídolos » ou « mezquitas »; dans ce dernier cas, il s'agit d'un nom clairement emprunté au monde arabe qui montre la volonté de souligner les qualités exotiques de ces bâtiments.

En ce qui concerne la disposition urbaine de la ville, malgré l'apport de données fonctionnelles liées à la répartition des quartiers et au fonctionnement des trois chaussées et des aqueducs, les renseignements qui vont le plus faire l'objet de notre attention, sont sans doute relatifs au siège de la capitale.

Des considérations analogues peuvent être tirées de l'analyse de ce qu'on appelle *Relaciones menores*, c'est-à-dire les récits d'autres témoins qui ont participé à la Conquête et dont les contenus intègrent – ou corrigent – ceux des chroniqueurs principaux. Quatre de ces témoignages – qui datent de la période comprise entre 1522 et 1571 – ont été recueillis dans un volume appelé *La Conquista de Tenochtitlan* (1988). Les narrateurs de cet ouvrage collectif sont Juan Díaz, Andrés de Tapia, Bernardino Vázquez de Tapia et Francisco de Aguilar. Ces récits se caractérisent encore une fois – de par la nature de « soldat-chroniqueurs » des auteurs – par une absence manifeste de renseignements ethnographiques. Cependant les deux relations les plus intéressantes sont sans doute celles d'Andrés de Tapia et de Francisco de Aguilar, puisqu'il s'agit des chroniques qui décrivent l'emplacement de l'enceinte sacrée, de ses arsenaux, du Grand Temple et des activités qui se déroulaient dans ces espaces²².

²² Nous avons intégré à notre étude la chronique du Conquérant Anonyme, qui semble avoir été un compagnon de Cortés. Les études les plus récentes prouvent qu'il pourrait être Alonso de Ulloa, et son époque de rédaction comprise entre 1531 – période pendant laquelle a été construit le Couvent de Saint-Dominique à Mexico, mentionné dans la relation – et 1556. À ce propos, nous renvoyons à Gómez de Orozco (1956, pp. 401-411) et Baudot (1977, pp. 22-26).

1.2. Les sources postérieures à la Conquête inspirées des récits des conquérants-chroniqueurs

Le choix d'analyser globalement ces trois sources vient du fait que ces trois témoignages, qui partagent l'appartenance à une époque de rédaction postérieure aux faits relatés pendant la Conquête, sont en partie inspirés des *Cartas de Relación* de Cortés.

Hernández de Oviedo a été l'un des premiers chroniqueurs des Indes. Néanmoins, comme le signale O' Gorman, l'intérêt premier montré par Oviedo à l'égard de « l'histoire naturelle » du Nouveau Monde cède la place – au fur et à mesure de la rédaction du texte – à une volonté manifeste de célébrer les grands succès militaires dans ces territoires²³. C'est précisément dans cette partie que sont contenus les passages les plus remarquables par rapport à la présente investigation. Nous retiendrons surtout l'intérêt du Livre XXXIII, et en particulier les renseignements de la section comprise entre le 45^e et le 57^e chapitre, consacré à la Conquête de Mexico-Tenochtitlan. Les aspects les plus intéressants sur lesquels il vaut la peine d'attirer l'attention font référence à la description de l'enceinte sacrée de la ville²⁴.

En ce qui concerne les apports de López de Gómara et Díaz del Castillo, encore une fois le choix d'analyser ensemble ces deux sources s'explique avant tout en raison de leur étroite relation. Écrite en 1552, l'*Historia general de las Indias* de López de Gómara est une œuvre imposante qui relate les événements de la conquête. Son auteur avait été un moment chapelain de Cortés, ce qui lui a permis de compter les témoignages du Marqués del Valle parmi ses sources. Le travail a été ensuite complété grâce à l'utilisation des données contenues dans le récit d'Andrés de Tapia, Gonzalo Fernandez de Oviedo et Toribio de Benavente « Motolinía ». Nous retrouvons, dans le texte de Gómara, un souci de précision qui lui vient – en partie – de ce dernier auteur ; effectivement, il précise l'étymologie correcte du nom nahuatl *teocalli*, le nom des temples mexicas, appelés « cues » par les Espagnols, et il n'y a aucune mention, dans son texte, du mot « uchilobo » présent à maintes reprises dans le texte d'Oviedo²⁵.

²³ Oviedo (1946, p. XIX).

²⁴ *Ibidem*, chap. XLVI, pp. 25-26.

²⁵ Nous n'aborderons ici que très rapidement les témoignages laissés par Francisco Cervantes de Salazar. Dans son œuvre, *Crónica de la Nueva España*, il s'inspire clairement du récit de Cortés, de celui de López de Gómara – par rapport aux descriptions du Grand Temple (Cervantes de Salazar 1985, Livre IV, chap. XX-XXII, pp. 314-319) ainsi que des écrits de Toribio de Benavente « Motolinía », en ce qui concerne la partie consacrée aux fêtes de l'année solaire (*Ibidem*, chap. XIX, pp. 36-38).

Bernal Díaz del Castillo, quant à lui, avait été un soldat ayant pris part à la Conquête. Il achève son *Historia verdadera* en 1568, dans le but de rassembler ses souvenirs personnels et de donner une vision « véridique » des faits liés à l'épopée de Cortés, tout en contestant la version publiée par López de Gómara. L'étude des deux sources révèle comment Díaz del Castillo a puisé abondamment dans le récit de son rival, tout en le déformant consciemment – et parfois en commettant des erreurs – probablement pour glorifier la mission des conquérants à une époque où elle était fortement contestée. Il pourrait paraître surprenant de ne pas compter la chronique de Díaz del Castillo parmi celles des témoins oculaires de la Conquête. Cependant ce choix est dicté par deux solides justifications. Tout d'abord – et en suivant le raisonnement mis en place par Baudot²⁶ – dans un souci de cohérence chronologique par rapport aux les sources utilisées. Écrivant plus de quarante ans après la prise de Mexico-Tenochtitlan, Díaz del Castillo a sans doute eu accès à un corpus de sources beaucoup plus varié que celui des autres conquérants, à une période où – comme on le verra dans la partie suivante du chapitre – les moines franciscains étaient déjà à l'œuvre. D'autre part, l'exégèse des sources a mis en évidence le caractère parfois douteux des témoignages de l'auteur par rapport aux sources qu'il prétend corriger, ce qui a remis en cause la fiabilité de ce document²⁷.

Très tôt après début de l'expérience coloniale, le gouvernement espagnol a dû faire face à une exigence fondamentale, c'est-à-dire mieux connaître les coutumes des populations indigènes qui habitaient au Mexique ainsi que les ressources matérielles du pays. Du point de vue géographique, la nécessité de connaître les nouveaux territoires est à la base d'un très riche corpus de documents – commandé dès les premières années suivant la Conquête – dont la rédaction connaîtra un développement très vaste. En ce qui concerne plus spécifiquement l'utilité de ces investigations, ce travail se basera surtout sur les documents appelés *Relaciones geográficas*. Il s'agit d'enquêtes divisées en zones géographiques, élaborées entre 1577 et 1582. Elles ont été écrites par des fonctionnaires espagnols, en réponse à une série de questionnaires commandés par le gouvernement central. À ce propos, les relations relatives à Acolman et San Juan Teotihuacan – contenues dans les *Relaciones* qui font référence à l'Etat de Mexico – sont les chroniques

²⁶ Baudot (1977, p. 25).

²⁷ *Ibidem* ; Graulich (1996, pp. 71-72).

qui vont le plus retenir notre attention, en raison des renseignements fournis par rapport aux cérémonies fêtées par ces communautés pendant l'année solaire²⁸.

1.3. Les investigations des « moines-ethnographes » : l'école d'Andrés de Olmos et les ouvrages de Toribio de Benavente « Motolinía »

Le début incontestable de l'époque caractérisée par les enquêtes ethnographiques confiées aux moines franciscains date de 1533, année de la première investigation officielle commandée par la Couronne à Fray Andrés de Olmos, qui rejoint le continent américain en 1528 et devient le père fondateur d'une véritable école méthodologique²⁹. Le corpus de documents préparés par les moines s'avère tout à fait fondamental pour une étude approfondie de la société, de la mythologie et de la religion indigène. Son élaboration fut possible grâce aux efforts et à la production littéraire des participants à la première expédition franciscaine, comme Toribio de Benavente « Motolinía » et Martín de la Coruña.

La structure idéologique qui était à la base de l'expérience franciscaine dans le Nouveau Monde est bien connue, et a fait l'objet d'une série très importante de recherches et de publications³⁰. L'aspect le plus intéressant – et sans doute inédit – de la mission évangélisatrice qui leur avait été confiée était basé sur la connaissance minutieuse des langues indigènes, dont la maîtrise était considérée indispensable afin d'approcher et comprendre l'univers autochtone. La vocation eschatologique et millénariste franciscaine avait pour but la création d'une nouvelle société indigène, et cela aussi à travers une nette séparation – ce que nous pouvons appeler un véritable « barrage culturel » - entre les nouveaux évangélisés – futur fondateurs d'une Église inédite prête à accueillir la fin du monde – et les colonisateurs espagnols, représentants d'une humanité qui s'était éloignée du message divin. Les finalités millénaristes de la mission franciscaine – qui s'exprimaient

²⁸ Carrera Stampa (1968, pp. 1-3). Il s'agissait de deux communautés tributaires de la ville de Texcoco, qui appartenait, tout comme Mexico-Tenochtitlan et Tlacopan, à la Triple Alliance.

²⁹ Il est évidemment impossible d'évoquer, dans le contexte de cette brève présentation, l'intégralité de l'œuvre d'Olmos ainsi que l'importance du rôle qu'il joua dans la création et le développement de la méthodologie de ces travaux ethnographiques. Sur l'élaboration de l'ouvrage d'Olmos, et pour une étude détaillée de sa production littéraire, nous renvoyons à Baudot (1977, chap. IV, pp. 159-240 ; 1997, pp. 291-296).

³⁰ Pour une approche de l'expérience de l'évangélisation, nous pouvons faire référence à Baudot (1977 ; 1997) ; Gruzinski (1988) ; Ricard (1986) ; Botta (2008 ; 2010). Pour un approfondissement des procédures de l'évangélisation, du rôle du clergé dans l'univers des villages indigènes et de « l'indigénisation » du culte chrétien, voir Roulet (2008).

aussi à travers l'utilisation exclusive des langues indigènes en dépit de l'Espagnol – avaient mis bientôt les moines en condition de d'explorer toutes les mailles de la culture autochtone afin d'en extirper l'idolâtrie. L'alphabétisation des langues indigènes avec un système phonétique latin a été à la base d'un inventaire du lexique, point de départ pour la création d'une série importante de Vocabulaires. La volonté de bâtir les fondements d'une société indigène guidée par une élite autochtone érudite et consciente de son pouvoir trouve son expression la plus remarquable dans la création du Collège de la Sainte Croix de Tlatelolco³¹.

En tentant compte des travaux produits par Olmos, il faut signaler ce qui est appelé l'*Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Il s'agit de l'un des rares ouvrages traitant partiellement de la mythologie ayant survécu à la Conquête. Il date de 1547 et il est basé sur des manuscrits pictographiques et, apparemment, sur les renseignements fournis par des informateurs indigènes. Ce document comporte une partie consacrée aux origines des dieux et à la création du monde et de l'homme ; ensuite il se penche sur les migrations mexicains jusqu'à la fondation de Mexico-Tenochtitlan. Il y a ensuite une chronique historique qui relate l'histoire de Mexico entre 1522 et 1530, ainsi que des passages plus dispersés, à caractère astrologique, une table dynastique de Tlatelolco, des lois relatives à l'ancienne société préhispanique et des données sur les calendriers mexicains³². Un autre texte fort important du point de vue mythologique qui a été rattaché à la production d'Andrés de Olmos est celui qu'on appelle *Histoire du Méchique*. Il date d'une période postérieure à 1546-47, et il s'agit de la traduction française d'un texte espagnol correspondant vraisemblablement à une partie du travail d'Olmos. L'auteur est

³¹ Ce collège – fondé en 1537 – représentait une véritable école d'ethnographie et de linguistique mexicaine. Il fut actif jusqu'en 1576, et c'est précisément dans ce milieu qu'il faut situer le contexte de réalisation des ouvrages franciscains, depuis les travaux d'Andrés de Olmos jusqu'à ceux de Bernardino de Sahagún. Centre d'études consacré aux fils de la noblesse indigène, le collège fut érigé à Tlatelolco dans le but précis de créer une continuité manifeste entre l'univers nahua et l'univers chrétien. La forte charge symbolique de ce lieu était due au fait que, précisément à cet endroit se situait l'ancien *calmecac* de Tlatelolco, où fut éduqué le dernier *tlatoani* mexica, Cuauhtemoc, et où il avait rendu officiellement ses armes après le siège de la ville. Le programme d'étude comprenait la grammaire, la rhétorique et la logique, ainsi que l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. L'objectif principal des frères mineurs était de créer une équipe de traducteurs experts en langue nahuatl. Pour plus de détails, voir Baudot (1977, pp. 71-118 ; 1997, pp. 289-291).

³² Le traitement chaotique des données, l'absence d'une structure globale dotée de logique, ainsi que la vitesse et les fréquentes imprécisions terminologiques et de contenu éparpillées dans le texte représentent les raisons pour lesquelles Baudot ne considère pas l'éventualité que ce document puisse représenter un résumé d'une partie du *Traité* perdu d'Olmos (Baudot 1977, pp. 190-194). Selon Graulich, en revanche, ces caractéristiques devraient être attribuées au fait que nous serions en présence d'un travail préparatoire du moine, et non pas d'un résumé de son œuvre (Graulich 2000a, pp. 34-35). À ce propos, nous renvoyons aussi à Kubler et Gibson (*Codex Tovar*) 1951, p. 70.

le cosmographe Jean Thévet. Le document contient des renseignements sur l'histoire mexicaine ainsi que sur le calendrier, pour se pencher ensuite sur les mythes relatifs à la création du monde, l'origine de l'homme, ainsi qu'une partie consacrée aux aventures de Topiltzin-Quetzalcoatl³³.

C'est sans doute Toribio de Benavente, appelé « Motolinía », « le pauvre », en langue nahuatl, que nous pouvons considérer comme l'authentique successeur d'Andrés de Olmos, auteur des textes appelés *Historia de los Indios de la Nueva España* et *Memoriales*. L'ouvrage définitif n'a été jamais retrouvé. L'*Historia*, en revanche, représente un extrait précoce du récit final, et fut envoyée en Espagne en 1541, tandis que les *Memoriales* sont constitués de brouillons de chapitres et de fiches de travail qui auraient dû être insérés dans la version définitive.

Nous retiendrons, avant tout, l'importance de l'ouvrage de Motolinía pour les autres chroniqueurs, étant donné que son ouvrage fut lu et utilisé par d'autres auteurs comme López de Gómara, Cervantès de Salazar ou Alonso de Zorita. Pour ce qui est de l'intérêt spécifique de ce texte, il faut considérer les résultats des travaux critiques que l'histoire des religions a consacré à ces documents. Souvent – dans l'histoire des études mésoaméricaines – le contenu du premier traité de l'*Historia* a été considéré comme une source possible de renseignements ethnographiques sur la religion et les rituels des anciens Mexicains. En réalité, l'examen croisé des données qui constituent l'*Historia* et les *Memoriales* a permis de retracer une volonté précise de la part du moine. Cette volonté consistait à tracer un fil conducteur continu et homogène à la tradition religieuse allant depuis l'époque vétérotestamentaire jusqu'à la nouvelle expérience évangélicatrice franciscaine dans le Nouveau Monde. L'analyse proposée par Sergio Botta (2008) a souligné comment, dans le premier traité, les descriptions des idoles vénérées par les indigènes sont clairement tirées des citations du Deutéronome et de la deuxième lettre de l'apôtre Paul aux Corinthiens, ce qui oblige à considérer avec extrême prudence la possible existence d'un substrat natif dans ce récit³⁴. Cette réflexion – également

³³ Alors que Garibay pense que seule une petite partie de l'ouvrage pouvait être rattachée à la méthode rigoureuse d'Olmos, notamment la section la plus approfondie portant sur les thèmes cosmogoniques et sur l'épopée de Quetzalcoatl (Garibay 1965), Baudot incline à considérer la possibilité qu'il s'agisse effectivement de la copie d'une partie de l'œuvre du moine, mais enrichie et amandée de notes, considérations et interprétations manifestement maladroites ajoutées par le cosmographe français. Cela expliquerait la flagrante différence de contenu et d'approfondissement dans la rédaction (Baudot 1977, pp. 197-201).

³⁴ Botta (2008), pp. 62-82.

applicable à d'autres passages de l'œuvre de Motolinía, comme celle consacrée aux divinités nahuas – met en évidence un essai de classification des domaines du divin par rapport aux quatre éléments naturels, qui peut renvoyer à la tradition des études philosophiques et religieuses occidentales récupérées par l'Ancien Testament et par la tradition chrétienne³⁵.

Motolinía dédie quelques chapitres aux descriptions des fêtes mensuelles de l'année solaire qui se déroulaient non seulement à Tenochtitlan, mais aussi dans d'autres villes, comme Tlacopan, Coyoacan ou Cuauhtitlan, Cozcatlan, Teotitlan et Tlaxcala³⁶. L'absence manifeste d'un souci de connaissances et de règles exprimée dans la présentation chaotique des idoles des anciens Mexicains – considéré par Botta comme une preuve de la faible attention portée par le moine à l'égard du passé préhispanique³⁷ – se manifeste davantage dans les passages concernant les édifices de culte indigènes ainsi que la terminologie adoptée pour les décrire. Effectivement cette dernière est extrêmement pauvre ; nous retrouvons systématiquement les mots « templo », « casa del demonio », ou *teocalli*. Pour repérer une explication étymologique sommaire du mot, il faut faire référence aux « *Memoriales* »³⁸.

1.4. L'œuvre de Bernardino de Sahagún

Les investigations entamées par ce moine représentent sans aucun doute les sources les plus remarquables sur lesquelles se base ce travail de recherche, en raison du rôle fondamental joué par ce religieux dans l'approfondissement des connaissances relatives à la compréhension de la culture et de la religion indigènes. Sa riche production

³⁵ *Ibidem*, p. 78. Pour mieux comprendre la valeur de cette observation – fondamentale pour entamer une relecture historique et religieuse approfondie des textes franciscains de la première époque coloniale – il s'avère nécessaire de la conceptualiser dans le plus vaste débat consacré à l'adoption du concept de « polythéisme » comme notion de « négociation » entre les catégories de la pensée religieuse chrétienne occidentale et indigène. Les qualités et les capacités d'intervention des êtres surnaturels de l'univers religieux nahua, en effet, ont été forcées – par les moines – dans des grilles conceptuelles et interprétatives tout à fait réductrices, afin d'en permettre une compréhension plus accessible. Pour un approfondissement du thème, nous renvoyons à Botta (2008 ; 2010) et Brelich (2007).

³⁶ Motolinía (1971, p. 51-54 et 61-70).

³⁷ Botta (2008, p. 72-73).

³⁸ Motolinía (1971, p. 82) ; Baudot (1997, p. 298). Un autre auteur dont nous retiendrons l'importance des renseignements est Gerónimo de Mendieta (1971).

littéraire, ainsi que la méthodologie utilisée dans ses enquêtes, ont fait parler de la véritable naissance de l'ethnographie dans le Nouveau Monde³⁹.

Après quelque temps dédié à l'évangélisation des Nahuas de Xochimilco et Tlalmanalco, Sahagún assiste à la naissance du Collège de la Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco, en 1536, et entre dans son milieu fécond et stimulant en tant que professeur. Il a l'occasion de connaître les travaux et la méthodologie de l'école d'Andrés de Olmos, ainsi que de développer un intérêt particulier en ce qui concerne l'univers indigène. En 1558 lui est officiellement confiée la responsabilité de mener une investigation complète et exhaustive sur l'ancienne culture nahua.

Le point de départ de cette recherche colossale fut un engagement officiel et déterminé à se battre contre l'idolâtrie, perçue comme étant le mal que le bon médecin aurait dû extirper du malade après avoir pris connaissance de toutes les caractéristiques du trouble⁴⁰. Pour aboutir à ce résultat, Sahagún considère trois aspects indispensables à sa réussite : se baser sur une connaissance intime de l'ancienne religion, rédiger un vocabulaire de mots nahuatl nécessaires à la poursuite d'une évangélisation efficace, ainsi que la connaissance des mœurs de l'ancienne religion nahua afin de corriger l'attitude des indigènes⁴¹. Néanmoins, au fur et à mesure que la rédaction du travail prend forme, la précarité de l'existence de ce monde indigène en totale voie de disparition lui saute aux yeux, et amène le religieux à prendre conscience de l'importance et de l'utilité de son enquête, considérée comme aussi un moyen de préserver cet univers en train de s'écrouler sur lui-même.

La méthodologie du travail prévoyait l'utilisation de questionnaires spécifiquement consacrés aux thèmes qui constituaient les aspects les plus intéressants à investiguer. Les informateurs indigènes auxquels ces questionnaires étaient adressés répondaient en faisant référence à la tradition orale, ainsi qu'à l'aide d'anciens codex qu'ils commentaient directement en présence du moine. Les terrains où ces enquêtes ont été menées furent

³⁹ La formation et le rôle joué par Bernardino de Sahagún, ainsi que son rapport avec « l'autre » d'un point de vue strictement anthropologique ont été évidemment étudiés en profondeur, non seulement en ce qui concerne l'analyse technique et littéraire des ouvrages qui forment sa production, mais aussi et surtout en raison de l'encyclopédique corpus de données recueillies par lui et par ses informateurs indigènes sur l'ancienne civilisation nahua. Pour un aperçu plus détaillé sur sa vie nous renvoyons à León-Portilla (1992a ; 1998 ; 1999a et b). Pour une approche de l'étude de la « traduction » des catégories religieuses indigènes dans la pensée théologique chrétienne, ainsi que de la relation établie avec l'altérité représentée par la culture indigène, voir Klor de Alva (1988) et Villoro (1999).

⁴⁰ Sahagún 1989, t. I, p. 31.

⁴¹ López Austin-Pedron (1992, p. 59).

principalement trois : la petite ville de Tepepulco – un petit village sous l'ancienne hégémonie de la ville de Texcoco – , Tlatelolco et Mexico. Chacun de ces contextes d'étude donne naissance à différents corpus de documents, formés en partie égale par les notes de Sahagún et par des dessins ou peintures copiés des anciens textes indigènes. C'est effectivement à partir des distincts groupes de manuscrits qu'il est possible de proposer une analyse approfondie et une classification du travail élaboré.

1.4.1 Les *Primeros Memoriales* : quelques considérations sur les illustrations des dix-huit fêtes des vingtaines et le problème du plan de l'enceinte sacrée (pl. n° 269r)

Sahagún – aidé de quatre autres membres du Collège de la Santa Cruz de Tlatelolco – passe environ trois ans à Tepepulco (de 1559 au 1561), réalisant une première compilation du matériel ethnographique obtenu auprès des anciens Nahuas. Le corpus des données recueillies est connu sous le nom de *Primeros Memoriales*. Ce manuscrit est à présent divisé en deux parties, appelées *Códice matritense de la Real Academia de la Historia* et *Códice Matritense del Real Palacio*, gardées dans la capitale espagnole, et caractérisées par un aspect fortement schématique. Souvent considéré comme un document constitué par des notes et des brouillons incomplets de ce qui deviendra l'*Historia general*, les spécialistes le considèrent comme un manuscrit indépendant, dont les contributions complètent les données des documents postérieurs⁴². Les témoignages et les explications des indigènes – recueillis en nahuatl et rédigés en caractères latins – ne présentent que très rarement une traduction espagnole ; ils sont accompagnés par un ensemble de peintures et dessins relatifs au panthéon nahua, aux sacrifices et aux activités des prêtres, ainsi qu'au déroulement des cérémonies qui avaient lieu pendant l'année solaire⁴³. La bibliographie concernant l'étude minutieuse et multidisciplinaire de ces écrits est importante et approfondie⁴⁴. Dans cette présentation, nous nous limiterons à fournir seulement celles que l'on peut considérer comme les informations les plus utiles et originales ayant trait directement aux problématiques abordées dans ce travail, soit les

⁴² Quiñones Keber (1997).

⁴³ López Austin-García Quintana (1989, pp. 16-17).

⁴⁴ Baird (1988a, 1988b, 1993) ; Quiñones Keber (1997) et Ruz Barrio (2010) ; Sullivan (voir Sahagún 1997). Pour une analyse centrée sur les illustrations des vingtaines, nous renvoyons à Espinosa Pineda (2010), Jiménez Moreno (1974) et Nicholson (2002).

illustrations des dix-huit fêtes des vingtaines et le plan schématique qui représente les édifices de culte contenus dans l'enceinte sacrée.

Divisé en quatre chapitres principaux, ce document présente une valeur inestimable en ce qui concerne l'analyse détaillée des célébrations mensuelles, puisqu'il s'agit d'un traité systématique des dix-huit fêtes des vingtaines, accompagné par un texte succinct décrivant le déroulement des rituels. Nous pouvons donc le considérer, par conséquent, comme la description la plus complète, même par rapport aux illustrations du *Codex Borbonicus*, où les planches dédiées aux cérémonies de l'année solaire sont accompagnées seulement de petites gloses explicatives en Espagnol, dont la fiabilité fera l'objet d'une analyse dans les pages suivantes. En suivant le classement typologique établi par Kubler et Gibson, les dessins des *Primeros Memoriales* sont considérés comme des « illustrations simultanées », puisque différents événements qui ont lieu dans le cadre d'une fête – décrite dans le texte en caractères latins – sont simultanément représentés dans la peinture⁴⁵. Tout comme dans la tradition des documents préhispaniques, en effet, le véhicule d'information principal est constitué par les illustrations, et non par le texte, qui, en revanche, présente différences, omissions ou – plus rarement – des ajouts parfois manifestes⁴⁶.

Dans ce document, la gestion de l'espace apparaît fondamentale puisqu'elle souligne la chronologie des actions et met donc en évidence une séquence narrative des événements. La disposition des figures fournit une information spatiale et temporelle qui nous renseigne sur les différents moments et espaces du rituel. Baird considère que les formes architecturales présentes – telles que les temples ou les maisons – suivent les canons préhispaniques, et ne présentent que très rarement des variations⁴⁷. Nous remarquerons que les représentations des structures religieuses visibles dans six

⁴⁵ Kubler-Gibson (*Codex Tovar*) 1951, p. 39; Baird (1993, pp. 104-105).

⁴⁶ Les chercheurs sont divisés par rapport à l'existence d'un prototype préhispanique de référence pour les illustrations des vingtaines des *Primeros Memoriales*. Baird (1993, pp. 116-117) suppose que ces images ont été copiées à partir d'un codex, ou au moins d'une tradition, d'époque préhispanique, tandis que Kubler et Gibson considèrent que les représentations des vingtaines sont une invention d'époque coloniale mise en œuvre par les missionnaires évangélistes, dans le but de rapprocher le système calendaire nahua de celui utilisé en Europe (Kubler-Gibson 1951, p. 52). Nicholson – tout comme Quiñones Keber – finalement, avance l'hypothèse selon laquelle les illustrations les plus complexes, ayant trait au déroulement des vingtaines, dans les codex coloniaux ayant survécu à la Conquête, auraient été tirées de manuels utilisés par les prêtres nahuas afin de programmer et gérer les rituels et le corpus d'offrandes et objets rituels nécessaires à la réalisation de chaque cérémonie mensuelle. Dans le cas spécifique des *Primeros Memoriales*, les deux auteurs supposent que les artistes aient pu appartenir à cette même tradition inhérente aux représentations des fêtes du calendrier solaire (Quiñones Keber 1997, p. 28 ; Nicholson 2002, pp. 96-99).

⁴⁷ Baird (1993, pp. 124-128).

vingtaines montrent des caractéristiques iconographiques qui soulignent une relation évidente – ou parfois un possible rapprochement – avec la nature des divinités vénérées dans ces espaces. Une autre caractéristique fondamentale de ces représentations est la présence d’empreintes de pieds. Dans le corpus des documents où les fêtes des vingtaines sont représentées, cet élément est visible seulement dans une autre source, c’est-à-dire dans les illustrations du *Codex Borbonicus*. La représentation des empreintes de pieds constitue une convention pictographique bien connue dans la tradition iconographique mésoaméricaine. Elle peut indiquer l’action de suivre un chemin, un déplacement, la direction d’un mouvement, un parcours, voire l’exécution d’une danse. Ces empreintes nous renseignent sur un aspect remarquable, c’est-à-dire sur les parcours suivis par les participants aux rituels à l’intérieur des espaces visités pendant la fête. Nous avons parlé d’« espaces de la fête » et non pas d’« espaces urbains », puisque – comme nous aurons l’occasion de le démontrer – le traitement simultané des événements mène à une vision unifiée de la géographie cérémonielle. Cela implique un rapprochement indifférencié des rituels ayant lieu dans l’enceinte sacrée, dans le contexte urbain ou dans les espaces extérieurs à la ville. Dans les quatre vingtaines où ces empreintes sont représentées, leur fonction, dans les rituels de la première fête de Cuahuitla ehua, a été considérée comme une allusion non seulement à un déplacement d’un espace à l’autre, mais aussi comme la représentation d’une danse, ce qui constituait une partie importante des célébrations⁴⁸. Cet aspect paraît fondamental et acquerra toute son importance une fois que nous aborderons la dimension processionnelle de ces déplacements.

Les documents produits à Tepepulco contiennent aussi un plan en style indigène qui montre une enceinte sacrée. Il s’agit de la planche n° 269r, dont l’analyse a été à l’origine d’un débat problématique relatif à la ville à laquelle ce plan fait référence (Fig. 3). Décrivons précisément cette illustration afin de pouvoir ensuite comprendre les différentes opinions des spécialistes.

La feuille représente une enceinte délimitée par des murs qui forment un enclos, à l’intérieur duquel sont regroupés différents personnages et édifices à caractère religieux. Comme l’a démontré Aurélie Couvreur, dans son travail relatif à l’étude de la liste des édifices de l’Annexe du Livre II de l’*Historia general* de Sahagún, s’il s’agit d’un plan, il ne présente aucune orientation manifeste, puisque les bases des édifices suivent des axes

⁴⁸ Quiñones Keber (1997, p. 28). On retrouvera ces mêmes déplacements dans le cadre du plan de l’enceinte sacrée (fol. 269r).

perpendiculaires et parallèles aux murs de l'enclos, de ce fait, ils présentent différentes orientations⁴⁹. Dans la partie supérieure de l'enclos, il y a un temple visiblement dédié au dieu tutélaire des Mexicas, Huitzilopochtli. En bas se trouve une pyramide double, dont le toit du sanctuaire de droite reproduit exactement la même décoration que celui consacré à Huitzilopochtli, tandis que le sanctuaire de gauche apparaît dédié au dieu de la pluie, Tlaloc. Sur deux côtés de la pyramide double sont visibles deux porte-étendards, caractérisés par deux signes du calendrier, Cinq Léopard et Cinq Maison. En bas par rapport au Templo Mayor, exactement en face des escaliers de la pyramide double, sur une petite plateforme se trouve un personnage peint en noir. Il s'agit d'un prêtre qui porte un *xiquipilli*, un sac à encens, un encensoir ; il a du sang sur ses jambes et ses bras, indice de la pratique de l'autosacrifice. Encore en bas par rapport au prêtre, est représenté un *tzompantli* stylisé orienté vers la pyramide double et un terrain de jeu de balle. Sur la gauche sont visibles deux structures : un *calmecac*, ou maison des religieux, d'où sortent des empreintes de pieds qui rejoignent le prêtre en train d'encenser sur la plateforme, et un temple consacré à une divinité dont l'effigie, caractérisée par une peinture faciale noire et rouge, est représentée à l'intérieur de l'édifice. Finalement, sur la droite, devant un temple aux escaliers baignés de sang, il y a un *temalacatl*, ou pierre pour le sacrifice gladiatoire, à côté de laquelle se trouve une représentation de Xipe Totec. Il est reconnaissable à son vêtement en peau humaine ainsi qu'à son couvre-chef – élément iconographique également représenté sur la corde qui sort du trou central du *temalacatl* – et à son *chicabuaztli*. Les notes écrites à côté du plan décrivent la pyramide double comme étant le « temple de Colhuacan », et signalent la présence d'un *coatepantli*, ou « mur de serpent » et d'un *cnaubxicalli*, « vase de l'aigle » utilisé pour contenir les offrandes de sang, qui ne sont pas illustrés dans la feuille.

Les spécialistes sont divisés par rapport à une question importante, c'est-à-dire de quel centre cérémoniel a été tiré ce plan. Est-ce qu'il s'agit de la petite ville de Tepepulco – lieu où les données ethnographiques des *Primeros Memoriales* ont été recueillies – ou s'agit-il plutôt d'un plan de l'enceinte sacrée de la capitale de Mexico-Tenochtitlan ? Beaucoup de chercheurs – à partir des études entamées par Eduard Seler au début du XXe siècle⁵⁰ – ont essayé de comparer les édifices représentés sur ce plan à la longue liste de structures religieuses présentée par Sahagún dans l'Annexe du Livre II de son *Historia*

⁴⁹ Couvreur (2000, pp. 5-6 et 2002).

⁵⁰ Seler (1990-1998a, t. III, pp. 116-117).

general. D'autres chercheurs, tout au long des études, et surtout en tenant compte des progrès de l'archéologie depuis le commencement du « Proyecto Templo Mayor » à Mexico, ont supposé que le plan contenu dans les *Primeros Memoriales* ait pu donner une vision tout à fait stylisée du centre cérémoniel de la capitale, ou seulement de sa partie centrale⁵¹. D'autres, en revanche, ont exprimé des doutes sur cette identification, surtout à partir de l'énorme disparité existant entre les quelques édifices visibles sur ce plan et la liste des 78 structures énumérées dans l'Annexe, tout en reconnaissant la validité des deux hypothèses proposées, c'est-à-dire qu'il puisse s'agir de l'enceinte stylisée de la capitale ou de la plus petite ville sous l'hégémonie de la ville de Texcoco⁵². Finalement, Nicholson, puis Quiñones Keber, considèrent qu'il s'agit fort probablement du centre cérémoniel de Tepepulco, la ville de référence de la totalité des documents qui forment les *Primeros Memoriales*⁵³.

1.4.2. L'*Historia general de las cosas de la Nueva España*

Une fois achevé ses années de travail à Tepepulco, Sahagún et ses assistants se déplacent à Tlatelolco, où ils restent de 1561 à 1565, et où ils entament la même oeuvre afin de recueillir d'autres informations de la part des personnes les plus âgées ayant appartenu à l'ancienne culture nahua. Les résultats des investigations sont représentés par les écrits appelés *Manuscrito de Tlatelolco*, qui contient les *Segundos Memoriales*, le *Memorial en tres columnas* et les *Memoriales con escolio*⁵⁴. Ces travaux ne sont ni accompagnés de dessins, ni d'une traduction espagnole⁵⁵.

Successivement, à partir de 1565, Sahagún se déplace encore, cette fois-ci dans le Couvent de Saint François à Mexico, où il a moyen de manier, corriger et ordonner le matériel recueilli afin d'en préparer une version définitive, c'est-à-dire les douze volumes connus sous le nom d'*Historia general de las cosas de la Nueva España* ou *Codex de Florence*⁵⁶.

⁵¹ Marquina (1960 et 1964) ; González Torres (1985, pp. 153-171) ; León-Portilla (1987a, pp. 84-87) ; López Austin (2008, p. 32) ; Townsend (1987, p. 372 et 2010, p. 133) ; Carreón Blaine (2006a, p. 21), Chávez Balderas (2007, p. 201).

⁵² López Luján 2006, vol. I, p. 27.

⁵³ Nicholson (cf. Sahagún 1997, p. 117-120) ; Quiñones Keber (cf. Sahagún 1997, p. 30).

⁵⁴ Dans ce dernier manuscrit Sahagún écrit une explication détaillée de chaque mot nahuatl utilisé dans son oeuvre.

⁵⁵ López Austin-García Quintana (1989, p. 17).

⁵⁶ L'élaboration du texte suit le modèle médiéval qui classifie les êtres en suivant une structure hiérarchique. Ses livres sont donc divisés à partir de la description de tout ce qui concerne la divinité, pour passer ensuite au monde de l'homme et finalement au monde naturel. Le premier volume est entièrement

Cet immense ouvrage présente des pages divisées en deux colonnes, l'une en nahuatl, l'autre en espagnol, le tout accompagné d'illustrations⁵⁷. Nous reviendrons par la suite sur les différences existant entre les textes en Nahuatl et en Espagnol. Ce dernier, en effet, apparaît parfois comme un résumé de son pendant en nahuatl, mais pouvant parfois détailler certains contextes qui ne sont que rapidement évoqués dans la version nahuatl⁵⁸.

Bien que l'intégralité de l'ouvrage représente une source inestimable pour la connaissance de la culture et la religion des anciens Mexicains, il va de soi que le deuxième livre occupe une place centrale dans l'analyse proposée dans ce travail, non seulement en raison du traitement détaillé des fêtes des vingtaines proposé, mais aussi grâce à la liste des édifices qui faisaient probablement partie de l'enceinte cérémonielle de Mexico-Tenochtitlan, et qui est contenue dans l'Annexe. Cette liste nous renseigne sur deux aspects tout aussi importants l'un que l'autre : la nature des bâtiments et leur rattachement aux fêtes pratiquées pendant l'année solaire. Beaucoup de renseignements utiles par rapport aux rituels des vingtaines se retrouvent aussi dans les descriptions des fonctions des prêtres, toujours dans les Annexes du livre II, tout comme dans les descriptions des dieux contenues dans le premier livre. Le volume IX, consacré aux marchands, se révèle également être une remarquable source de données en ce qui concerne les rituels de la fête de Panquetzaliztli, tout comme le volume XI, par rapport à la classification des édifices. Le volume XII mérite aussi toute notre attention en raison

consacré aux dieux, à leurs pouvoirs et aux parures qui les caractérisaient. Le deuxième volume est dédié aux cérémonies de l'année solaire, ainsi qu'aux fêtes qui faisaient référence au calendrier divinatoire, aux temples, à la classe sacerdotale et aux hymnes consacrés aux divinités. Le troisième livre traite des dieux par rapport aux mythes, et il porte aussi sur la prêtrise et l'éducation. Le quatrième est consacré à l'astrologie et la lecture des destins des hommes en suivant les combinaisons du calendrier divinatoire de 260 jours, tandis que le cinquième porte sur les pronostics. Le sixième volume, consacré à la rhétorique et à la philosophie morale, laisse la place au septième, qui fournit des renseignements sur l'astrologie naturel et – dans le huitième – aux listes des souverains de Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco et Huexotla. Le neuvième volume apparaît complètement consacré à la classe marchande et artisanale, tandis que le dixième ressemble différents domaines d'enquête, tels que le corps humain, les maladies, les vices et les vertus des hommes. Le onzième livre est constitué par une description encyclopédique du monde naturel indigène, par rapport aux animaux, aux plantes, aux pierres etc. Le douzième et dernier livre, en revanche, relate la Conquête espagnole faite par des gens de Tlatelolco

⁵⁷ Les illustrations des fêtes des vingtaines du *Codex de Florence* présentent différents moments des rituels divisés en plusieurs panneaux. Il s'agit du seul document, appartenant à la première époque coloniale, dont les illustrations peuvent être définies, en suivant le modèle proposés par Kubler et Gibson, comme « analytiques ». Cela implique que chaque moment du rituel est représenté dans un carré différent (Kubler et Gibson 1951, pp. 39-41 ; pour une synthèse voir aussi Couch 1985, p. 27).

⁵⁸ Anderson (1960; 1982 ; 1988 ; 1994) ; López Austin-García Quintana (1989, pp. 20-23) ; López Austin-Pedron (1992, pp. 63-64) ; León-Portilla (1999b); Dibble (1999). L'étude stylistique des illustrations a également retenu l'attention des spécialistes, qui ont proposé des analyses relatives au mélange présent entre langage pictographique indigène et influences européennes (Quiñones Keber 1988). Pour une lecture détaillée sur la « traduction » du panthéon nahua, décrit dans le livre I, dans les catégories religieuses occidentales, voir Olivier (2010a).

des renseignements fournis par rapport à la ville de Mexico-Tenochtitlan. Ce dernier récit, en effet, contient une quantité de données très précise à caractère géographique par rapport aux espaces urbains de la ville.

1.4.2a. La liste des édifices de l'Annexe du Livre II

Un autre élément fondamental du Livre II est la présence, dans les Annexes, d'une liste de soixante-dix-huit édifices représentant – selon la version nahuatl du document – « la véritable [relation] de tous [les temples] qui étaient les temples des Mexicas »⁵⁹, et considérée comme une liste des structures religieuses regroupées dans l'enceinte sacrée de Mexico-Tenochtitlan en raison de la traduction donnée par Sahagún dans la version espagnole du texte, c'est-à-dire « *Relación de los edificios del gran templo de México* »⁶⁰.

Les descriptions de chaque édifice sont succinctes en majorité, et les informations qu'elles contiennent portent surtout sur les gens qui y avaient accès, les cérémonies pratiquées et les périodes d'utilisation. Cette liste comprend un total de treize édifices qualifiés de *iteopan*, treize identifiés comme étant des « cu ». Ces deux mots sont fréquemment utilisés en tant que synonymes de temple, mais l'analyse de cette liste par d'Aurélié Couvreur a permis de démontrer la flexibilité d'utilisation du mot « cu », utilisé à plusieurs reprises pour décrire d'autres structures qui ne correspondent pas exclusivement aux temples sur pyramide⁶¹. Les autres structures sont réparties de la manière suivante : sept *calmecac*, trois *tlacochcalco*, édifices liés, dans ce contexte, aux accès de l'enceinte cérémonielle, cinq points d'eau, cinq *cuanhxicalco* et six *tzompantli*. Les structures restantes portent différentes dénominations et avaient divers usages. Nous relevons notamment la présence de neuf édifices qualifiés de « maison » (« casa »), de quatre qualifiés d'oratoire (« oratorio »), de deux monastères et de deux terrains de jeu de balle, d'un bosquet artificiel à l'intérieur d'un enclos, d'une salle, d'une cour (« corral »), d'une colonne, d'une grotte, ainsi que d'une pierre appelée *temalacatl*, utilisée pendant le mois de Tlacaxipehualiztli pour la cérémonie du « sacrifice gladiatoire ». Ce qui demeure évident, à partir de cette présentation initiale, c'est que la liste ne fait pas référence exclusivement aux temples considérés comme les sanctuaires où étaient gardées les

⁵⁹ Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 179.

⁶⁰ Sahagún (1989, t. I, p. 181).

⁶¹ Couvreur (2000, p. 73).

effigies divines, mais aussi à une vaste typologie d'autres bâtiments religieux souvent localisés à l'intérieur de l'enclos du temple ou à proximité.

Il paraît avant tout indispensable de souligner que, dans ce travail, nous ne serons pas en mesure d'aborder la totalité des édifices nommés, car nous ferons référence exclusivement à ceux qui nous intéressent en ce qui concerne le déroulement des fêtes des vingtaines. Donc, même si ce qui nous intéresse à présent est une analyse générale de la liste afin de présenter les contributions les plus intéressantes proposées par les spécialistes, il paraît fondamental de présenter ce document dans sa globalité, puisqu'il représente notre source la plus complexe – en dehors des données archéologiques – afin de mieux connaître les lieux et les édifices consacrés au culte des dieux des anciens Mexicains.

L'étude de ce véritable catalogue d'édifices a représenté un problème épineux. Il a retenu l'attention des chercheurs, en raison de deux problèmes à la fois opposés et complémentaires : le caractère fréquemment inconnu des divinités auxquelles ces structures étaient dédiées et l'absence manifeste de structures telles que temples ou monastères consacrés aux divinités les plus célèbres du panthéon mexicain, entités surnaturelles qui avaient certainement leurs espaces de culte à l'intérieur de l'enceinte sacrée de la capitale et que cette liste ne mentionne pas.

Lors de l'analyse du plan de l'enceinte sacrée contenu dans les *Primeros Memoriales*, nous avons évoqué les essais d'Eduard Seler pour établir une correspondance entre ce document et la liste de l'*Historia general*. En ce qui concerne la liste d'édifices présentée par Sahagún, le savant allemand considère qu'il s'agit de l'énumération de tous les bâtiments religieux présents dans la ville, auxquels avaient été probablement rattachés d'autres édifices auxiliaires plus petits, tels qu'oratoires, monastères et maisons de jeûne⁶². Nous devons sans doute à Alfredo López Austin une importante contribution, contenue dans un article de 1965, qui a le mérite de fournir une analyse linguistique complète et ponctuelle des édifices de cette liste à partir de la description en Nahuatl livrée par les informateurs de Sahagún. En outre, la comparaison systématique avec la version espagnole et avec les données reprises par Juan de Torquemada dans sa *Monarquía*

⁶² Seler (1990-1998a, t. III, p. 115).

indiana, fournit un cadre exhaustif utile pour approcher à la fois la richesse et la complexité de ce document⁶³.

Dans son livre consacré au sacrifice humain chez les Mexicas, Yólotl González Torres (1985) aborde les problématiques mises en évidence par cette liste d'édifice, afin de comprendre la relation que ces structures gardaient entre elles ainsi qu'avec les espaces cultuels de toute la capitale. Ce travail, réalisé grâce à une analyse comparée avec d'autres sources telles que Diego Durán et Alvarado Tezozomoc, permet de mettre en évidence l'étroite correspondance existant entre la dénomination de certains des édifices contenus dans la liste de l'Annexe et les noms des *calpulli* de la ville. L'auteur en déduit donc que la totalité des divinités vénérées dans les différents quartiers était représentée à l'intérieur de l'enceinte sacrée principale, par treize ensembles de bâtiments, tandis que l'absence d'autres édifices de culte mentionnés par Sahagún dans d'autres passages du *Codex de Florence* trouverait une justification dans leur éloignement du centre cérémoniel ou parce que mentionnés sous des noms différents⁶⁴. La chercheuse souligne aussi le nombre extrêmement réduit d'édifices consacrés aux divinités aquatiques, encore plus surprenant si l'on considère l'importance du caractère agricole dans les cérémonies mexicas⁶⁵.

La méthodologie de travail de González Torres a été reprise et critiquée par Aurélie Couvreur. Même si les conclusions avancées par la chercheuse française coïncident, sous certains points de vue, avec celles proposées par González Torres, ce sont les critères du choix des différents « ensembles » d'édifices qui sont remis en cause. En premier lieu, Couvreur considère comme limitant le choix de baser l'analyse globale du document en donnant une importance exclusive aux dieux, d'un côté, et aux *calpulli* de l'autre. Un aspect fondamental, qui lui permet de réorienter l'examen des complexes des édifices est, en effet, de prendre en compte les moments d'utilisation des bâtiments, information abondamment livrée par les informateurs de Sahagún et qui permet de formuler de nouvelles hypothèses en ce qui concerne les relations parfois très étroites que les divinités et leurs lieux de culte gardaient entre eux. En deuxième lieu, l'auteur considère comme plus que probable que le but de la liste ait été d'énumérer tous les édifices de culte existant dans la ville, et non pas seulement ceux hébergés dans l'enceinte cérémonielle, dont certains, comme les complexes liés à Huitzilopochtli, Tlaloc ou

⁶³ López Austin (1965).

⁶⁴ González Torres (1985, pp. 160-163).

⁶⁵ *Ibidem*, p. 161. Pour un approfondissement historique sur la biographie et la méthodologie de Juan de Torquemada, voir Léon-Portilla (1975-83a, pp. 13-48 et 1975-83b).

Mixcoatl, occupent effectivement la première partie de la liste. La deuxième partie, en revanche, apparaît plus étroitement associée aux quartiers de la ville. Le titre donné à cette annexe semblerait donc confirmer, selon la chercheuse, un traitement global du sujet. Cela expliquerait aussi pourquoi une grande partie des divinités mentionnées sont pour la majorité méconnues ; s'agissant de dieux tutélaires des *calpulli*, ils représenteraient des cultes mineurs, honorés surtout par les membres de chaque quartier. L'auteur laisse quand même ouverte une autre piste : celle d'imaginer – comme l'a proposé González Torres – qu'effectivement les divinités de chaque *calpulli* aient été représentées à l'intérieur de l'enceinte sacrée par un édifice leur étant dédié⁶⁶. Le sanctuaire dans le centre cérémoniel aurait été donc une sorte de modèle dont son temple équivalent, dans le quartier, aurait représenté une réplique.

1.5. Les chroniques en langue nahuatl

Sous cette appellation, nous faisons référence non seulement aux chroniqueurs ayant vécu dans les années immédiatement postérieures à la Conquête, mais aussi aux auteurs ayant appartenu aux générations suivantes – d'ascendance indigène ou métisse – et qui se sont également engagés dans la production d'ouvrages qui avaient pour but la glorification de leur ancien lignage. L'un des premiers récits qui retiendra notre attention date d'avant l'ouverture de ce centre d'enseignement franciscain. Il s'agit des *Anales de Tlatelolco*, dont la date de la première rédaction remonterait au 1528, à peine sept ans après la fin du siège de la capitale mexicaine. Les ressemblances existant entre le récit de la Conquête des *Anales de Tlatelolco* et celui contenu dans le Livre XII du *Codex de Florence* ont fait penser que Sahagún ait pu compter ce document parmi les sources consultées lors de la rédaction. Toutefois, les chercheurs ont pu mettre en évidence des différences sensibles, démontrant le caractère infondé de cette interprétation⁶⁷.

Parmi les autres œuvres rédigées en Nahuatl, on doit mentionner la *Leyenda de los Soles* et les *Anales de Cuauhtitlan*. La *Leyenda*, avec l'*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, est notre meilleure source à caractère mythologique. Ce document, datant de 1558, est de nature composite et paraît formé de fragments d'ouvrages divers, portant sur les mythes

⁶⁶ Couvreur (2000, pp. 87-88).

⁶⁷ Pour une présentation générale et synthétique des Annales dans le contexte global des sources du XVI^e siècle, nous renvoyons à Barlow (1980) et Prem-Dickerhoff (1997).

des Soleils, la création de l'homme, l'invention du maïs, la création de Soleil et Lune à Teotihuacan, ainsi que sur l'histoire toltèque, les aventures de Mixcoatl et Quetzalcoatl et la chute de Tollan, pour terminer par l'histoire des Mexicas. Les *Anales de Cuauhtitlan* furent écrits vers 1570 par un indigène de Cuauhtitlan. Encore une fois, les contenus mythologiques du texte s'avèrent remarquables, surtout en ce qui concerne l'épopée de Mixcoatl et des Mimixcoa, le récit de la fin de Tollan et la défaite de Quetzalcoatl.

Nous ajouterons à ce corpus les renseignements issus des documents appartenant à la tradition de Texcoco, constitués par les *Obras Históricas* de Fernando de Alva Ixtlilxochitli (1975-77) et la *Relación de Tezcoco*, de Juan Bautista Pomar (1941), tous comme les ouvrages rédigés par Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, appartenant à la tradition de Chalco, les *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan* et le *Memorial breve acerca de la fundación de Colhuacan* (1998). Tout au long de notre étude, nous évoquerons aussi certaines données issues de l'*Historia tolteca-chichimeca* (1989).

1.6. L'*Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* et la *Crónica Mexicana*

Pour aborder ce dernier grand corpus de sources – qui jouent un rôle remarquable dans cette recherche – nous nous permettons encore une fois de quitter le chemin dicté par l'ordre chronologique. Dans ce cas spécifique, nous avons affaire à deux figures qui – bien qu'appartenant à deux cultures et traditions extrêmement différentes – sont réunies par l'utilisation d'une même série de documents, dont les contenus seront exploités afin de rédiger deux des œuvres les plus remarquables portant sur l'ancienne culture mexica.

Si nous excluons les travaux de Las Casas, dont l'œuvre puise abondamment dans les sources précédentes⁶⁸, le récit de Diego Durán constitue le seul apport dominicain à l'histoire de l'ancienne civilisation mexica. Nous connaissons mal les sources utilisées par le moine dominicain. D'après la lecture de son ouvrage, nous pouvons en distinguer trois : l'information orale, le témoignage direct et les pictographies. Néanmoins, il paraît fort probable que les Nahuas auxquels l'auteur a fait référence n'aient pas vécu avant la Conquête, comme dans le cas de Sahagún. En revanche, le chroniqueur cite, en tant que témoin oculaire, Francisco de Aguilar, que nous savons avoir été en contact avec Durán

⁶⁸ Nous faisons référence à l'œuvre appelée *Apologética historia sumaria* (1967).

et avoir été une source manifeste de renseignements, surtout en ce qui concerne les descriptions portant sur l'enceinte sacrée de Mexico-Tenochtitlan, que l'ex-Conquistador avait effectivement vu de ses propres yeux.

L'œuvre de Durán, rédigée dans le but d'aider les frères de l'ordre dans la tâche d'extirper l'idolâtrie indigène encore très présente, est composée de trois sections : la première consiste en un traité historique qui commence par le récit des pérégrinations aztèques jusqu'aux premières années postérieures à la Conquête. La deuxième section, en revanche, « *Le Livre des Rites* », est consacrée à la description des divinités de l'ancien panthéon mexica ainsi qu'aux cérémonies religieuses qu'on leur consacrait pendant l'année. La troisième partie, finalement, est entièrement dédiée au fonctionnement de l'ancien calendrier⁶⁹.

L'étude du déroulement des rituels et du fonctionnement du calendrier peut également compter sur des illustrations – inspirées des codex préhispaniques – qui accompagnent le texte⁷⁰. Kubler et Gibson les ont classées comme des “illustrations emblématiques”, avec la représentation d'une seule figure occupée à réaliser une action qui désigne toute la période⁷¹.

Après l'immense œuvre rédigée par Sahagún, les livres sur les rites et sur le calendrier constituent nos meilleures sources à l'égard de l'ancienne religion mexica. Il s'avère donc extrêmement fructueux de suivre une méthodologie comparative qui puisse permettre de confronter les données de l'œuvre de Sahagún avec celles contenues dans le récit de Durán, non pas dans le but de reconstituer une « fête archétypique » mais plutôt de mieux comprendre les différents actes rituels qui se déroulaient au sein du même

⁶⁹ L'œuvre de Durán présente de nombreuses ressemblances avec d'autres documents rédigés à la même période. Il s'agit du *Manuscrit Tovar* et du *Codex Ramírez*, écrits par Juan de Tovar, ainsi que du Livre VII de l'*Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta. L'exégèse des sources a permis de confirmer l'antériorité de l'*Historia de las Indias* de Durán par rapport aux documents de Tovar, dont les contenus se présentent comme un mélange résumé des données de Durán. Également, Acosta emprunte à Durán une vaste quantité d'informations. Pour une vision d'ensemble du débat, nous renvoyons à Kubler et Gibson (1951) ; Tovar (2001), *Codex Ramírez* (1979) et Acosta (1999). Pour un approfondissement des relations entre ces ouvrages nous invitons le lecteur à lire Peperstraete (2007, pp. 43-52).

⁷⁰ Les illustrations qui composent l'œuvre n'ont pas un but uniquement descriptif. En revanche, comme cela avait lieu dans la tradition indigène, les images constituent la base à partir de laquelle l'auteur donne sa description. Pour un approfondissement de la relation existant entre le corpus représentatif de l'ouvrage de Durán et les descriptions contenues dans son texte, voir Peperstraete (2009).

⁷¹ Kubler-Gibson (*Codex Tovar*) 1951, pp. 39-41.

mois, voire les « complexes divins » - mot adopté par Nicholson⁷² – en l'honneur desquels ces cérémonies étaient conçues.

S'il est certainement vrai que les descriptions des cérémonies des vingtaines faites par Durán semblent souvent compléter parfaitement celles rédigées par le moine franciscain, au point que, grâce au croisement des deux récits, on peut avoir une vision globale des rituels d'un mois spécifique, il est aussi vrai, en revanche, que parfois les différences entre les deux auteurs semblent aisément faire référence à des bâtiments, des endroits et des fêtes complètement différents, alors que Durán affirme avoir recueilli ses informations exactement à Mexico-Tenochtitlan. Là aussi, l'étude critique nous impose de garder une certaine prudence, car pour deux raisons, il n'est effectivement pas toujours correct de donner crédit aux affirmations de cet auteur. Tout d'abord, une partie des descriptions relatives aux dieux et aux fêtes fait clairement référence non pas à la capitale mexica, mais à d'autres villes telles que Texcoco, Cholula ou même Tlaxcala. Cette réflexion s'avère très intéressante quand il s'agit d'examiner les descriptions des vingtaines. De plus, Durán interprète souvent les informations recueillies et se trompe, en donnant des explications manifestement fausses qui nécessitent une révision critique soit à travers une comparaison avec les autres chroniqueurs, soit à travers l'élimination des interprétations de l'auteur et une relecture la plus possible objective de la donnée⁷³.

Un exemple éclatant relatif aux différences existant entre les récits de Sahagún et Durán est effectivement représenté par la description du centre cérémoniel de la capitale, qu'il dit être constitué de huit ou neuf temples. Comment est-il possible qu'on ait affaire ici au même complexe cérémoniel décrit par Sahagún comme formé par soixante-dix-huit bâtiments ? Comme l'a souligné Sylvie Peperstraete, la réponse peut **provenir de la** différence des méthodologies employées par les deux auteurs. Alors que Sahagún applique une méthode déjà structurée par les travaux ethnographiques précédents de son ordre, en déchiffrant d'anciens plans préhispaniques grâce aux explications des indigènes, qui lui transmettent leur interprétation du document, Durán, quant à lui, semble avoir eu affaire à des témoins beaucoup plus occasionnels et, rappelons-le, souvent espagnols. Là où les informateurs de Sahagún ont énuméré un par un les bâtiments de l'enceinte sacrée, fournissant pour chacun des descriptions succinctes, et surtout en établissant une différence entre le sanctuaire sur pyramide, le *calmecac*, le *tzompantli*, les oratoires attachés

⁷² Nicholson (1971).

⁷³ Proenza (1993) ; Graulich (1999).

etc, Durán utilise les données livrées par un ex-Conquistador qui met l'accent sur l'image d'ensemble de l'enceinte, en calculant le nombre d'édifices sur la base des bâtiments principaux, c'est-à-dire les somptueux temples sur pyramide, et en glissant sur le reste⁷⁴.

Le traité historique qui constitue la première partie de l'œuvre de Durán présente des ressemblances troublantes avec un autre traité historique, la *Crónica mexicana* de Hernando de Alvarado Tezozomoc. Ses deux œuvres principales – la « *Crónica mexicana* », rédigée en Espagnol et terminée en 1598, et la *Crónica mexicáyotl*, rédigée en Nahuatl et achevée en 1606 – avaient pour but la glorification de ses ancêtres ainsi que son noble héritage, à une période où la noblesse indigène commençait à perdre les privilèges que le gouvernement espagnol lui avait conféré. Selon les chercheurs, cet aspect permettrait aussi de comprendre le choix fait par l'auteur d'écrire en Espagnol, bien que sa langue maternelle eut été le Nahuatl. La *Crónica mexicana* relate la période qui va de l'arrivée des Tenochca-Mexica à Mexico-Tenochtitlan jusqu'au débarquement des Espagnols en route vers la capitale. La *Crónica mexicáyotl*, en revanche, traite des pérégrinations aztèques, de l'installation à Mexico-Tenochtitlan ainsi que de l'élection des *tlatoque* mexicas. Dans cet ouvrage, pour les raisons précédemment expliquées, l'accent est mis sur les généalogies⁷⁵.

2. Les sources pictographiques.

Les codex préhispaniques et les copies de la première époque coloniale.

La deuxième famille de sources qui constituera la base sur laquelle s'appuiera ce travail de recherche est formée par les documents pictographiques connus sous le nom

⁷⁴ Peperstraete (2008, pp. 162-166).

⁷⁵ Les ouvrages de Durán et Alvarado Tezozomoc, ainsi que la production qui nous est parvenue de Juan de Tovar, partagent des caractéristiques communes, qui ont été expliquées à partir de l'hypothèse qu'elles aient été tirées d'un ouvrage original aujourd'hui perdu. Ce document a été baptisé par Barlow, dans un article de 1945, « *Crónica X* », et considéré comme une source écrite en nahuatl par un indigène, construite sur la base de dessins qui auraient été ensuite copiés par Durán. Sylvie Peperstraete (2007) s'est penchée sur une possible reconstruction de la source perdue, à partir des éléments communs aux deux ouvrages, ainsi qu'aux apports d'autres témoignages tels que les écrits de Tovar. Elle en arrive à conclure qu'il s'agissait d'un document sans doute héritier de la tradition pictographique basée sur les codex, qu'il était illustré par des dessins qui s'approchent beaucoup plus des descriptions de Tezozomoc que de celles de Durán. Les différences que les œuvres de ces deux chroniqueurs présentent sont dues à des choix méthodologiques distincts, qui avaient vraisemblablement des objectifs différents. Dans le cas de Durán, le but était étroitement lié aux exigences dictées par la conversion des indigènes, tandis que, en ce qui concerne Alvarado Tezozomoc, la finalité était la glorification de l'empire mexica (Peperstraete 2007).

de codex. Pendant l'époque préhispanique, il s'agissait de livres de papier, de peau ou de tissu, peints sur un ou deux côtés et qui étaient pliés, enroulés ou à plats⁷⁶.

Le contenu de ces manuscrits était varié. Ils pouvaient servir de registres pour les tributs, d'annales historiques pour l'enregistrement d'informations portant sur les événements qui caractérisaient certaines familles ou groupes, ou encore ils pouvaient avoir un caractère fondamentalement liturgique et religieux, notamment sous la forme d'almanachs divinatoires. Leur lecture était basée sur un langage pictographique qui était souvent accompagné par une récitation du *tlacuilo*, qui complétait les données présentes sur le codex avec celles qui étaient tirées de la tradition orale.

Malheureusement, les codex préhispaniques qui ont survécu à l'autodafé de la Conquête espagnole sont très peu nombreux. Si nous excluons les trois exemplaires appartenant à la tradition maya – parmi lesquels le Grolier reste controversé – nous pouvons en compter environ une treizaine provenant du Mexique central. Certains de ceux-ci ont été qualifiés comme appartenant à la tradition stylistique et iconographique appelée « Mixteca-Puebla », très diffusée pendant l'époque Postclassique⁷⁷.

Il faut considérer l'existence d'encore deux classes de documents pictographiques : ceux qui, peints dans les premières années qui ont suivi la Conquête, possèdent une iconographie qui peut facilement être rattachée à la tradition préhispanique, et ceux appartenant à la pleine époque coloniale. Ces derniers étaient souvent des copies produites par les religieux à partir d'originaux d'époque préhispanique, par exemple pendant les enquêtes ethnographiques menées par les Franciscains, et qui avaient pour but de documenter certains aspects de l'ancienne culture et religion nahua⁷⁸.

Pour notre travail, nous avons pris en compte de manière systématique cinq codex : le *Borbonicus*, le *Tudela* et *Magliabechiano*, le *Telleriano-Remensis* et *Vaticanus A*. Dans cette introduction, nous nous attacherons à présenter, de manière concise, ces documents.

⁷⁶ Le mot nahuatl employé pour dire "livre" était *amoxtli*, qui peut être décomposé de la manière suivante : am(atl)-oxtli ; *amatl* : papier ; *oxtli* : colle. (Boone 2010, pp. 33-35).

⁷⁷ Nous faisons référence à la définition donnée par Escalante Gonzalbo, qui qualifie la tradition « Mixteca-Puebla » comme « un phénomène stylistique et iconographique qui s'était étendu dans différentes régions de la Mésoamérique pendant le Postclassique et qui avait eu, comme principale zone de développement, le centre et le sud de l'actuel état de Puebla, de Tlaxcala, ainsi que la Mixteca et la Vallée d'Oaxaca » (Escalante Gonzalbo 2010, p. 38).

⁷⁸ Pour une approche complète de la méthodologie d'analyse des codex mésoaméricains à travers l'histoire des études et pour une vision globale des différentes « écoles » existantes, nous renvoyons à la lecture de Batalla Rosado (2008a).

Les données issues de ces livres ont été complétées grâce aux comparaisons établies avec le *Codex Tovar*, le *Tonalamatl Aubin*, le *Codex Mendoza*, le *Codex Azcatitlan* et le *Lienzo de Tlaxcala*. Néanmoins, sur la base des analyses réalisées, nous avons parfois puisé dans l'iconographie des codex du Groupe Borgia, comme le *Codex Borgia*, le *Cospi*, le *Fejérváry Mayer*, le *Laud* et le *Vaticanus B*. Beaucoup plus rarement, des mentions relatives aux livres peints de la tradition mixtèque – en particulier au *Codex Zauche Nuttall* – trouveront leur place dans les prochaines pages.

2.1. Le *Codex Borbonicus*

Le *Codex Borbonicus* – qui tire sa dénomination de l'ancien Palais Bourbon (aujourd'hui Chambre des députés) de Paris où il se trouve actuellement – est un codex à caractère religieux et divinatoire peint sur papier *amatl*. Il est formé par 36 feuilles, attachées et pliées en accordéon. Les deux premières et les deux dernières pages manquent. Il comprend quatre parties : le *Tonalamatl*, c'est-à-dire le calendrier divinatoire de 260 jours formé par vingt périodes de treize jours⁷⁹, la représentation d'un siècle mésoaméricain de 52 ans, les dix-huit fêtes des vingtaines de l'année solaire ainsi que le premier mois de la première année d'un siècle.

Le codex présente des annotations en espagnol, dont la fonction a été interprétée de manière différente par les chercheurs⁸⁰. La discussion la plus complexe relative à ce codex se focalise sur sa possible origine préhispanique ou coloniale, même si on attribue généralement son élaboration aux premières années de la Colonie⁸¹. La plupart des chercheurs confirment comme probable lieu d'origine, la région des chinampas de la Vallée de Mexico, surtout en raison de la fréquence avec laquelle la déesse Cihuacoatl,

⁷⁹ Les représentations du *Tonalamatl* dans les codex divinatoires étaient très courantes. Nous en avons d'autres exemples dans le *Tonalamatl Aubin* tout comme dans les codex du « Groupe Borgia » et les codex coloniaux *Telleriano-Remensis* et *Vaticano A*.

⁸⁰ Selon Juan Batalla Rosado (1994a, pp. 60-62), il s'agit d'une des preuves qui corroborent sa conviction relative à l'origine préhispanique du manuscrit. De même, Michel Graulich (2004-05, p. 45) partage l'avis du chercheur espagnol, en soulignant le caractère souvent inepte de leurs contenus. Anders, Jansen et Reyes García (1991, pp. 24-25), en revanche, considèrent ces gloses une importante clé de compréhension du document puisque les commentateurs identifient la séquence et les jours, ainsi que les numéros des treizaines, et cherchent à donner une interprétation des images.

⁸¹ Pour un approfondissement, nous renvoyons à Paso y Troncoso (1898, pp. 15) ; Caso (1967, pp. 107-112) ; Robertson (1959, pp. 88-90) ; Couch (1985, pp. 2-6) ; Batalla Rosado (1993b et 1994b) ; Anders-Jansen-Reyes García (1991, pp. 27-32) ; Quiñones Keber (1997, p. 28) ; Nicholson (2002, pp. 96-99) ; Graulich (2004-05, pp. 46-47) ; Escalante Gonzalbo (2010, pp. 62-63).

patronne de la ville de Colhuacan, est représentée dans la partie consacrée aux fêtes des vingtaines.

Les rites de l'année solaire occupent la troisième section du manuscrit. Si nous excluons les illustrations contenues dans les *Primeros Memoriales*, il s'agit du seul manuscrit qui donne autant de place à ces représentations, caractérisées par une richesse remarquable. Il est aussi le plus ancien. Bien que les mois de l'année solaire soient en effet présents dans d'autres documents, il s'agit pour la plupart de courtes descriptions accompagnées de peintures qui représentent le dieu tutélaire auquel la fête était consacrée ou une scène rituelle que nous pouvons rattacher au corpus des cérémonies connu à travers les autres sources. En toute logique, beaucoup de chercheurs ont vu ces illustrations comme un point de départ incomparable pour permettre d'approcher l'analyse des rituels mensuels de l'année solaire, même si nous devons souligner le caractère exceptionnel et problématique de ces planches. La représentation anormale du *xinhpobualli*, qui commence avec le mois d'Izcalli d'une année 1 Lapin et – au milieu du cycle – signale l'allumage du Feu Nouveau en une année 2 Roseau, a conduit les spécialistes à s'interroger sur la possibilité que cette section du codex puisse ne pas illustrer le développement normal d'un cycle de 365 jours. Par conséquent, nous avons affaire à deux « courants de pensée » : ceux qui considèrent qu'on est effectivement en présence de la représentation des dix-huit fêtes, documentées l'une après l'autre⁸², et ceux qui, en revanche, n'admettent pas qu'il s'agisse d'une représentation complète, voire qu'il soit nécessaire de tenir compte de l'absence de cérémonies pouvant être rattachées à un mois spécifique⁸³.

Pour ce qui est de l'intérêt spécifique que nous portons à l'étude de ces peintures, il faut signaler que, tout comme pour les *Primeros Memoriales*, elles peuvent être classées parmi les « illustrations simultanées » théorisées par Kubler et Gibson⁸⁴.

2.2. Les codex du “Groupe Magliabechiano”

Avec cette dénomination, nous faisons référence à un corpus de documents, tous élaborés après la Conquête, qui partagent un bon nombre de points communs. En

⁸² Paso y Troncoso (1898); Couch (1985); Graulich (2004-05 et 2008).

⁸³ Pour une synthèse de la problématique, nous renvoyons à Batalla Rosado (2011, pp. 202-205).

⁸⁴ Kubler-Gibson (1951, pp. 39-41).

particulier, ils tirent leur nom de leur relation avec un célèbre manuscrit d'époque coloniale, provenant du Mexique central et connu comme *Codex Magliabechiano*. Ces documents – mis à part ce dernier – sont le *Codex Tudela* (ou « del Museo de América »), le *Codex Ixtlilxochitl*, le *Codex Veytia*, la *Crónica de la Nueva España* de Cervantes de Salazar, ainsi que deux documents appelés *Fiestas de los indios a el Demonio en días determinados y a los fundados* et *Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España*. Elizabeth Boone, qui a consacré sa thèse à l'étude et à la compréhension de ce groupe de manuscrits en tentant la reconstruction hypothétique de l'original, signale la gamme des différences chronologiques relatives à l'élaboration de ces ouvrages, puisque, si les *Codex Magliabechiano* et *Tudela* sont les documents les plus anciens, datant de la moitié du XVI^e siècle environs, le *Codex Veytia* et le document sur « *las fiestas* » ne seront produits qu'au XVIII^e siècle⁸⁵. Le document appelé *Costumbres* est une copie du *Codex Tudela*, tandis que le *Codex Veytia* est une copie du *Codex Ixtlilxochitl*, ce qui permet de les qualifier comme des sources secondaires à l'intérieur du groupe⁸⁶.

Le *Codex Magliabechiano* est considéré comme le document le plus proche de l'original. Probablement élaboré vers la moitié du XVI^e, il est formé par quatre-vingt-douze feuilles de papier européen. Son contenu est divisé en six sections portant sur les manteaux rituels, les vingt signes des jours, le compte des années, les dix-huit fêtes des vingtaines, les dieux du pulque. Finalement, il termine par une partie mixte où l'on peut repérer des informations diverses sur les divinités et leurs rituels. Dans la section consacrée aux fêtes des vingtaines, remarquons d'abord que l'information s'étale sur deux feuilles : à gauche un commentaire en Espagnol, à droite l'illustration de la fête. Le commentaire a sans doute suivi la réalisation des peintures. Les illustrations de ces dernières appartiennent à la typologie que Kubler et Gibson ont défini comme « illustrations teomorphes »⁸⁷, où la fête entière est représentée par une figure très élaborée de la divinité patronne du mois.

On n'ajoutera pas plus de données par rapport au *Codex Tudela* ou del Museo de América, que Boone considère comme une deuxième copie de l'original⁸⁸. Formé de 119 feuilles de papier commun au XVI^e siècle, il présente une première partie qui garde une

⁸⁵ Pour un approfondissement, je renvoie à Boone (1977, pp. 4-10).

⁸⁶ Dans cette présentation, nous faisons surtout référence à l'hypothèse reconstructive du « Groupe Magliabechiano » théorisée par Boone (1977). Voir aussi Anders-Jansen-Reyes García (1996, pp. 13-35).

⁸⁷ Kubler-Gibson (1951, p. 39-41).

⁸⁸ Boone (1977); Anders-Jansen-Reyes García (1996, p. 32).

relation seulement partielle avec le reste du codex, et où l'on voit la représentation d'indigènes avec des vêtements traditionnels ainsi qu'un agave. Nous avons ensuite la section consacrée aux fêtes des vingtaines, une série d'illustrations des dieux du pulque, ainsi que la partie mixte consacrée à la réalisation de différents rituels et cérémonies. Suivent le compte des années et une section relative aux manteaux rituels. La présentation du cycle rituel de 260 jours conclue le document⁸⁹. Dans les illustrations des fêtes, l'image est représentée en haut de la page recto, tandis que le commentaire occupe souvent plus que la moitié de l'espace restant, ainsi que le verso. En ce qui concerne la typologie des images, dans ce cas, tout comme pour le *Magliabechiano*, on peut parler d'« illustrations théomorphes ». Les textes qui font référence au calendrier solaire donnent les informations suivantes : la dénomination nahuatl de la fête avec sa traduction espagnole, la date du calendrier chrétien qui correspondait, le nom du dieu tutélaire ainsi que sa traduction, et finalement l'analyse du texte et des peintures⁹⁰.

Nous pouvons maintenant passer rapidement à la présentation du *Codex Ixtlilxochitl*. Formé par vingt-sept feuilles de papier européen du XVI^e et XVII^e siècles, il se divise en trois sections. La première est consacrée aux dix-huit fêtes des vingtaines, suivies par la représentation de deux divinités, deux cérémonies pour les morts, une image de Tlaloc et une de la Grande Pyramide. La deuxième section, en revanche, semble avoir été tirée de la *Relación de Tezucoco* de Juan Bautista Pomar ; elle est suivie par une série d'illustrations de style européen des souverains de cette ville. Finalement, la troisième section relate à nouveau les cérémonies des vingtaines ; c'est probablement une copie des écrits de Sahagún⁹¹.

2.3. Le *Codex Telleriano-Remensis* et le *Codex Vaticanus A*

Pour l'analyse de ce nouveau corpus, nous devons encore une fois proposer la présentation conjointe d'un paire de documents. Leurs traits communs, en effet, sont

⁸⁹ Boone (1977, pp. 100-101); *Códice Tudela* (1980, vol. 2, pp. 27-29).

⁹⁰ Voir *Códice Tudela* (1980, pp. 51-52).

⁹¹ Boone (1977, pp. 129-133). Pour une analyse technique du document, voir aussi l'édition commentée par Durand-Forest (*Codex Ixtlilxochitl* 1976, pp. 9-15). Patrick Lesbre, qui a étudié le codex afin de tirer des conclusions sur les sources possibles de ses différentes sections, suggère la possibilité que la description du Templo Mayor de Texcoco, faite par Juan Bautista Pomar, ait pu être tirée de l'illustration visible dans la planche n° 112v (Lesbre 1998).

nombreux et nous aident à mieux comprendre le contenu là où l'un des deux manuscrits présente de graves lacunes dues à la perte d'une quantité considérable de feuilles.

Le *Codex Telleriano-Remensis*, en effet, conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris, est constitué d'une cinquantaine de feuilles de papier européen, alors qu'à l'origine, elles devaient être plus nombreuses. Datant de la moitié du XVI^e siècle, il comporte trois sections, le *Xihpobualli*, le *Tonalpobualli*, ainsi qu'une partie consacrée à l'histoire préhispanique et coloniale⁹². La section consacrée aux fêtes de l'année solaire est incomplète, car seules douze des dix-huit fêtes y sont illustrées. Les planches commencent avec Tecuilhuitontli, et se terminent avec Izcalli. Remarquons d'emblée que la structure des pages et le style des illustrations suivent le classement déjà rencontré lors de l'analyse du Groupe Magliabechiano. La peinture occupe la partie supérieure de la planche, tandis que le texte se trouve dans la partie inférieure. Nombreuses gloses salissent les feuilles, en se concentrant aussi autour de l'image. Nous sommes encore une fois en présence d'« illustrations théomorphes ». Les textes qui accompagnent les images se focalisent beaucoup sur la caractérisation de la divinité patronne du mois, laissant de côté les aspects ayant plus particulièrement trait aux cérémonies publiques⁹³.

Comme nous l'avons dit, la compréhension de ce document peut se compléter, en partie, grâce à l'existence d'un autre manuscrit qui a été considéré comme une copie du *Codex Telleriano-Remensis*⁹⁴ ou bien comme une copie qui – comme ce dernier – aurait été tirée d'un manuscrit original aujourd'hui perdu⁹⁵. Il s'agit du *Codex Vaticanus A*, ou *Manoscritto Vaticano Latino 3738*, appelé aussi *Codex Ríos*, du nom du moine dominicain auteur d'une partie des textes de ce document. Rédigé en italien et conservé à la Bibliothèque Apostolique Vaticane, il a été réalisé aux alentours de la deuxième moitié du XVI^e siècle. Il est constitué de quatre-vingt-cinq feuilles peintes recto verso dans un style qui semble être homogène. Les premières planches sont consacrées à la présentation de la cosmovision nahua, avec l'explication des différents niveaux célestes. Les planches suivantes, consacrées aux niveaux infraterrestres, sont suivies par la liste des épreuves qui attendaient le défunt dans le Mictlan, mais aussi de planches dédiées aux représentations

⁹² *Codex Telleriano-Remensis* (1899). Quiñones Keber (1995, pp. 123-127) suggère que les *tlacuiloque* à l'œuvre dans la réalisation des peintures indigènes aient pu être deux, tandis que les textes auraient été le résultat du travail d'au moins six écrivains. Batalla Rosado (2006, pp. 73-74), en revanche, considère qu'ils aient pu être plus nombreux. Voir aussi Iwaniszewski (2004).

⁹³ Quiñones Keber (1995, pp. 135-139).

⁹⁴ Anders-Jansen (1996, p. 27).

⁹⁵ Quiñones Keber (1995, p. 138) ; Batalla Rosado (2006).

de différents dieux habitant l’Inframonde et enfin d’explications portant sur les différents au-delà auxquels les défunts avaient accès⁹⁶. Le thème de la deuxième section est focalisé sur les ères qui ont précédé la dernière époque du Cinquième Soleil mexica. La troisième est dédiée à l’histoire et l’épopée de Topiltzin Quetzalcoatl et à la chute de Tollan. La planche suivante du codex présente la fête de Tlacaxipehualiztli. Le texte explique l’origine mythique de cette cérémonie. Le document continue avec l’épopée de Quetzalcoatl, pour passer ensuite à une feuille qui représente la pyramide de Cholula, appelée Tlachihualtepetl. Les sections suivantes du codex sont consacrées au *Tonalpobualli*, au *Xiuhpobualli* et au traité historique et colonial. L’analyse du *Xiuhpobualli*, qui nous permet d’apprécier les planches absentes du *Codex Telleriano-Remensis*, met en évidence une structure similaire à celle de ce dernier document. Les textes, comme l’a souligné Quiñones Keber, semblent être une reprise plus organique et structurée des textes du *Telleriano Remensis* ainsi que de ses gloses éparpillées dans les feuilles⁹⁷. Ils se concentrent surtout sur les cérémonies et les rituels qui avaient lieu pendant les vingt jours du mois, ainsi que sur la raison de la dénomination du mois et sur les caractéristiques du dieu tutélaire.

Jusqu’à quel point ces représentations iconographiques peuvent être considérées fiables quand on réalise un travail d’investigation qui a pour but une reconstruction du contexte liturgique d’utilisation des espaces sacrés? À ce propos, nous partageons l’avis d’Alfredo López Austin et Leonardo López Luján quand ils affirment que :

“[...] souvent les représentations architecturales – tout comme les personnages, les faits et les circonstances – sont des images modèle et non pas des copies fidèles de la réalité [...]. Dans les codex dominait à tel point la fonction communicative des idées sur la représentation visuelle réaliste que, une fois accomplies les requêtes minimales pour la transmission des idées, on laissait de grandes libertés aux *tlacuilos* » / « [...] *muchas veces las representaciones arquitectónicas – al igual que los personajes, hechos y circunstancias – son imágenes modelicas y no copias fieles de la realidad [...]. En los códices dominaba a tal punto la función comunicativa de las ideas sobre la representación visual realista que, al cumplirse los requerimientos mínimos para la transmisión de ideas, se dejaban amplias libertades a los tlacuilos*”⁹⁸.

⁹⁶ Nous renvoyons le lecteur intéressé par un approfondissement de cette section du document à Ragot (2005).

⁹⁷ Quiñones Keber (1995, p. 138).

⁹⁸ López Austin-López Luján (2009, p. 374).

Si nous ajoutons à cette considération l'ignorance des *tlacuiloque* d'époque coloniale, qui n'avaient évidemment jamais vu les bâtiments religieux qu'ils peignaient⁹⁹, l'impératif, dans cette approche méthodologique, est la prudence. Toutefois, en raison de la vaste documentation à caractère pictural fournie par les écrits pictographiques, leur utilisation nous paraît fondamentale, tout en considérant les lacunes et les problèmes interprétatifs qui la caractérisent. En particulier, nous estimons cette approche comme extrêmement utile si nous considérons un aspect majeur : l'importance d'un travail comparatif entre les sources pictographiques et les sources archéologiques. Ces dernières, en effet, ont permis en plusieurs occasions de confirmer ou démentir une importante quantité de données conçues comme certaines – ou du moins fiables – issues des sources ethno-historiques et pictographiques. C'est précisément sur cette dernière famille de données que nous allons nous pencher, afin de compléter la présentation des sources interrogées pour la réalisation de cette recherche.

3. Les données archéologiques

Les vestiges archéologiques de l'ancienne Mexico-Tenochtitlan commencent à dévoiler leur existence déjà à partir du XVIII^e siècle, et précisément à partir du 13 août 1790, date de l'exceptionnelle découverte de la statue colossale connue sous le nom de Coatlicue. Suivirent ensuite les découvertes de la Pierre du soleil – toujours en 1790 – et celle de la Pierre de Tizoc, en 1791¹⁰⁰. Il faudra attendre ensuite les premières décennies du XX^e siècle pour la réalisation d'une remarquable série d'explorations archéologiques dans le centre historique de la ville, qui mènent à la découverte d'une partie des escaliers de la plateforme de l'étape VI du Templo Mayor¹⁰¹ et de deux sculptures – l'une représentant un serpent de feu *xinuhcoatl* et l'autre un jaguar - *cuanhxicalli* – dans ce qui fut la maison du Marqués del Apartado. Cela ne représente que le début d'une série très fructueuse d'autres découvertes qui permettront – entre 1913 et 1975 – le sauvetage d'autres sections appartenant à la Grande Pyramide¹⁰², tout comme d'un oratoire

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Voir León y Gama (1979). Pour un approfondissement de l'histoire de la découverte de la statue de Coatlicue, voir la récente étude d'archive proposée par Leonardo López Luján (2011).

¹⁰¹ Les fouilles eurent lieu dans les anciennes rues Relox et Escalerillas, aujourd'hui República de Argentina et República de Guatemala (Batres 1979).

¹⁰² Entre 1913 et 1914, Manuel Gamio découvre le coin sud-est du Templo Mayor et une des têtes de serpent qui marquaient l'extrémité méridionale de l'escalier de Huitzilopochtli, à l'angle des rue Sagrario et

consacré à Tlaloc¹⁰³ et d'autres restes d'édifices localisés en dessous du sanctuaire de la Cathédrale.

En dehors de l'espace anciennement occupé par l'enceinte sacrée de Tenochtitlan, il faut signaler encore quelques explorations importantes dont les résultats ont permis de mettre au jour plusieurs bâtiments à caractère religieux. Il s'agit de la structure L située près de la station du métro Pino Suárez¹⁰⁴ et des édifices découverts près de la Plaza de las tres Culturas de Tlatelolco¹⁰⁵.

Cependant l'événement qui déclenche le début officiel d'un projet de fouilles systématiques dans le centre historique a lieu le 21 février 1978, à l'angle des rues República de Guatemala et República de Argentina, avec la découverte du monolithe de la déesse de la lune Coyolxauhqui. En raison de l'importance scientifique manifeste de cette découverte, l'Instituto Nacional de Antropología e Historia planifie un projet d'investigation approfondie de la zone archéologique, appelé « Proyecto Templo Mayor »¹⁰⁶.

3.1. Le “Proyecto Templo Mayor”

Depuis 1978, ce projet a développé sept campagnes de fouilles archéologiques, qui ont su conjuguer plusieurs objectifs de recherche ayant comme objectif principal l'étude exhaustive de la Grande Pyramide de Mexico-Tenochtitlan. On compte trois phases de recherche : une recollection complète des données ethno-historiques et archéologiques relatives au Grand Temple, l'excavation archéologique et, finalement, l'interprétation, soit la possibilité d'établir des correspondances entre les informations contenues dans les sources écrites et l'archéologie¹⁰⁷. Dans les trois premières campagnes de fouilles – caractérisées par un travail en équipes multidisciplinaires – les résultats ont été

Guatemala. En 1933 c'est le tour d'autres éléments appartenant à la plateforme de l'étape VI du Templo Mayor et – en 1948 – à la plateforme sud ornée de têtes de serpent (Renfrew 1998, p. 10).

¹⁰³ Eduardo Matos Moctezuma réalisa ces fouilles en 1964, au nord de la rue Justo Sierra. Pour un approfondissement, voir Matos Moctezuma (1979).

¹⁰⁴ À ce sujet, nous renvoyons à Gussinyer (1969a, 1969b, 1970a, 1970b, 1970c, 1973) et Heyden (1970).

¹⁰⁵ González Rul (1988). Il ne s'agissait pas, bien évidemment, des seules fouilles existantes. Cependant, les dimensions réduites des aires d'excavation et le problème lié à l'urbanisme d'époque coloniale et contemporaine n'avaient pas permis de procéder à une fructueuse connexion spatiale entre les restes des différents bâtiments. Pour une synthèse du sujet, voir López Luján (2006, vol. I, pp. 26-29).

¹⁰⁶ Cué-Carrizosa-Valentín 2010. Pour une vision globale des recherches archéologiques menées à Mexico avant la création du « Proyecto Templo Mayor » nous renvoyons le lecteur à Boone (1987).

¹⁰⁷ Matos Moctezuma (2010, p. 34).

remarquables, et ont permis de mettre au jour les différentes étapes constructives de la Grande Pyramide¹⁰⁸, de l'édifice connu comme Maison des Aigles et de treize structures religieuses voisines accompagnées d'une importante quantité d'offrandes¹⁰⁹.

Si nous ajoutons à cela les résultats des deux campagnes de fouilles suivantes, nous obtenons, au total, une surface fouillée de 1, 29 hectare, c'est-à-dire environ 7% de l'espace occupé par l'ancien centre cérémoniel de la capitale¹¹⁰. La quatrième et la cinquième campagnes ont été caractérisées surtout par une analyse minutieuse des offrandes retrouvées¹¹¹ et de la Maison des Aigles¹¹² (Fig. 4). La sixième et la septième se sont concentrées sur l'étude du monolithe le plus imposant jamais découvert dans l'histoire de l'archéologie mexicaine, celui de la déesse de la terre Tlaltecuhтли et de sa foisonnante quantité d'offrandes, mis au jour par les archéologues du « Programa de Arqueología Urbana » en octobre 2006 juste en face de la zone archéologique du Templo Mayor¹¹³.

La portée des découvertes réalisées au sein du Grand Temple ne s'arrête pas, bien évidemment, au corpus d'offrandes. Les années suivantes ont permis l'étude de deux groupes de dépôts funéraires, l'un localisé sur le sanctuaire de Huitzilopochtli appartenant à l'étape II (1375-1427 apr. J.-C environ), l'autre situé dans la plateforme, remontant à l'étape IVb (1469-1481 ap. J.-C), du côté sud, en association avec le monolithe de Coyolxauhqui. Les résultats de cette analyse ont mis en évidence les différents traitements du corps des incinérés, et souligné l'existence de pratiques rituelles beaucoup plus complexes que celles décrites dans les sources historiques¹¹⁴. L'autre grande catégorie de restes humains est évidemment constituée par les sacrifiés. À ce propos, il faut citer l'importance de l'Offrande 48, appartenant à l'étape IVb, découverte

¹⁰⁸ Matos Moctezuma a proposé sept étapes constructives principales, appelées par les archéologues « étapes totales » et référencées en chiffres romains (I, II, III...). De plus, l'édifice a subi aussi plusieurs modifications, appelées « étapes partielles » (IIa, IIb, IIIc...). La bibliographie rattachée à ce sujet est vaste. Pour une vision globale de la chronologie proposée par Matos Moctezuma, voir Matos Moctezuma 1981. Pour une critique de cette hypothèse chronologique, voir Graulich (1987). Pour une synthèse voir López Austin-López Luján (2009, pp. 207-214).

¹⁰⁹ Matos Moctezuma (1984 et 2002).

¹¹⁰ López Luján (2006, vol. I, p. 30).

¹¹¹ López Luján (2005).

¹¹² López Luján-Marcado (1996) ; López Luján (2006).

¹¹³ Barrera Rivera *et al* (2007). Pour un approfondissement à propos des attributs iconographiques du monolithe et de ses relations avec les autres pièces monumentales de l'art mexicain, telles que le monolithe de Coyolxauhqui ou le Teocalli de la Guerre Sacrée, nous renvoyons à Matos Moctezuma-López Luján (2007) et Peperstraete (2011).

¹¹⁴ Chávez Balderas (2007).

dans l'angle nord-ouest de la façade principale du Grand Temple, le côté dédié à Tlaloc. Elle contenait les restes de 42 individus âgés entre trois et sept ans, en association avec des jarres Tlaloc, des pectoraux de turquoises et d'autres offrandes d'origine marine, comme des conques et des escargots de mer¹¹⁵. Une autre récente découverte à caractère exceptionnel a été mise au jour en 2005 du côté du sanctuaire de Huitzilopochtli. Appelée Offrande 111, elle contenait le squelette d'un enfant de cinq ans. Il avait été sacrifié par cardiectomie et sur ses épaules avaient été posées les ailes d'un épervier. Cette découverte a permis de mettre en lumière les connexions, jusqu'à présent ignorées, entre le dieu tutélaire des Mexicas et le sacrifice d'enfants¹¹⁶. Les analyses réalisées par Chávez Balderas sur le corpus des crânes de sacrifiés décapités appartenant aux différentes étapes constructives du Templo Mayor représentent l'un des apports les plus importants de ces dernières années. Cet examen, en effet, a permis de faire le point sur la situation à l'égard de la fréquence de cette pratique sacrificielle, de la catégorie à qui ces crânes appartenaient, des espaces de dépôt et des traitements post-mortem – perforation pour l'embrochage dans le *tzompantli*; têtes-trophée ou masque-crâne – chacun porteur d'un symbolisme particulier¹¹⁷. Soulignons que les analyses des matériaux découverts sont toujours en cours.

Il paraît clair – en raison de la systématisme des données recueillies – que les progrès obtenus par le développement de ce projet archéologique en relation avec la connaissance de l'ancien lieu de culte mexica sont tout à fait extraordinaires, et ont l'avantage de permettre une étude comparative avec les renseignements contenus dans les sources écrites¹¹⁸.

3.2. Le “Programa de Arqueología Urbana” (PAU)

Ce programme de fouilles naît en 1991 sous la direction d'Eduardo Matos Moctezuma, dans le but d'analyser le développement d'une zone spécifique d'intérêt archéologique tout au long de la période qui couvre la domination mexica (de 1325 à

¹¹⁵ Román Berrelleza (1987) et (2010). Voir aussi Chávez Balderas (2010 et 2012).

¹¹⁶ Pour un approfondissement nous renvoyons à López Luján, Chávez Balderas, Valentín *et al* (2010).

¹¹⁷ Chávez Balderas (2012).

¹¹⁸ Le livre publié en 2009 par Alfredo López Austin et Leonardo López Luján, appelé « Monte Sagrado-Templo Mayor » contient une étude extrêmement complète et exhaustive du bâtiment, analysé dans sa dimension mythique de Montagne sacrée-axis mundi et en qualité de Grande Pyramide, centre majestueux du pouvoir sacré des Mexicas (López Austin-López Luján 2009). Pour un approfondissement de la fonction symbolique du bâtiment, renvoyons aussi à Matos Moctezuma (1987) et Broda e Carrasco (1988).

1521), les siècles qui correspondent à la Colonie, et, finalement, l'époque qui va du XIX^e au XX^e siècle. L'aire d'investigation couvre un espace très précis, en l'occurrence celui qui constituait l'ancienne enceinte sacrée de Mexico-Tenochtitlan. Plus précisément, les explorations archéologiques couvrent le périmètre délimité par les Calle de Moneda au sud, Correo Mayor et El Carmen à l'est, San Ildefonso et González Obregón au nord et República de Brasil et Monte de Piedad à l'ouest (Fig. 5).

Après vingt ans d'investigations, les secteurs qui ont plus particulièrement retenu l'attention des archéologues sont ceux qui correspondent à la Cathédrale, au Palais National, au Palais d'Ontologie, à la Maison du Marqués del Apartado, et aux Calles González Obregón, Justo Sierra, Donceles et Guatemala. Malgré la valeur souvent fragmentaire des données, au cours de notre analyse, nous évoquerons les découvertes les plus intéressantes portant sur l'époque préhispanique et – plus particulièrement – sur la présence de bâtiments à caractère religieux¹¹⁹. Parmi ceux-ci, il importe de rappeler les travaux effectués au n° 97 de Calle Donceles, où ont été découverts les restes d'un édifice – formé au moins par trois étapes constructives – que les archéologues du PAU ont interprété comme un *calmecac*. Les éléments architecturaux mis au jour correspondent, en effet, à une série de chambres avec des colonnes qui soutenaient un toit ; de plus, ces chambres sont situées au-dessus d'une plateforme avec escalier en association avec une place¹²⁰. Les deux découvertes les plus récentes remontent à 2009 et 2011. Dans le premier cas, il s'agit d'une exploration archéologique effectuée au n° 16 de la Calle Guatemala ; les archéologues l'ont considérée comme une partie du temple consacré à Ehecatl-Quetzalcoatl. Les fouilles et l'analyse du matériel – encore en cours – ont montré la présence de trois étapes constructives, qui remonteraient à la V^e (1481-1486 apr. J.-C), VI^e (1486-1502 apr. J.-C.) et VII^e (1502-1521 apr. J.-C.) étapes du Templo Mayor¹²¹.

Finalement, nous pouvons évoquer la découverte la plus récente qui a eu lieu en octobre 2011, Plaza Manuel Gamio, juste au pied de la plateforme du Templo Mayor. Le bâtiment découvert, d'un diamètre de 15 m, est décoré de dix-neuf têtes de serpents. Les

¹¹⁹ Pour un approfondissement, nous renvoyons à Alcocer (1935) ; Marquina (1960 et 1964) ; Batres (1979) ; Hernández Pons (1984 ; 1997a et b) ; Matos Moctezuma (1992) ; Corona (1994) ; Hinojosa Hinojosa (2003) ; Hinojosa Hinojosa-Barrera Rodríguez (2003) ; Barrera Rodríguez-Rivas García (2003) ; Jiménez Badillo (2003) ; López-Arenas et Barrera Rivera (2003) ; Olmo Frese (2003) ; Rivera García (2003).

¹²⁰ Pour un approfondissement sur les offrandes et les sculptures associées à cette exploration, nous renvoyons à Barrera Rodríguez-López Arenas (2008).

¹²¹ Matos Moctezuma-Barrera Rodríguez (2011, pp. 75-77).

spécialistes proposent de l'identifier au *cuaubxicalco* que les sources localisent précisément à cet endroit, et qui remonterait à l'étape IVb¹²².

Puisque certaines de ces découvertes sont en relation étroite avec le thème de notre recherche, nous les évoquerons au fur et à mesure du développement de notre travail.

3.3. Les fouilles du “Departamento de Salvamento Arqueológico”

Les explorations archéologiques menées par ce Département – qui s'occupe depuis environ vingt-cinq ans d'excavation et sauvegarde – essaient de reconstruire – à travers les données fournies par l'analyse du sol et des matériaux récupérés – ce qu'étaient les espaces occupés par les îlots principaux qui constituaient le tissu urbain de Mexico-Tenochtitlan. Dans ce but, les archéologues ont fait appel aux informations contenues dans les sources historiques du XVI^e siècle, tout comme aux publications des spécialistes qui se sont notamment attachés à la reconstruction des différents quartiers de l'ancienne capitale mexica. Grâce à ces renseignements, dans une publication parue en 2007, les auteurs ont réuni l'information archéologique recueillie tout au long des années de fouilles de sauvetage. Dans ce travail, un plan des anciennes divisions territoriales indigènes a été superposé à un plan de l'actuelle ville de Mexico, permettant un repérage immédiat des zones principales d'excavation. L'objectif des recherches du Departamento de Salvamento, en effet, n'est pas constitué par l'enceinte sacrée de Tenochtitlan, mais plutôt par les quatre « parcialidades » - et par le cinquième quartier constitué par Tlatelolco – dont l'île était formée, c'est-à-dire les composants qui structuraient le tissu urbain¹²³.

Finalement, il faut signaler que les données issues des travaux menés par le Departamento de Salvamento Arqueológico ont permis de remettre en cause les conclusions des spécialistes qui se sont consacrés au calcul de l'estimation de la quantité d'habitants de Mexico-Tenochtitlan. La lecture des stratigraphies archéologiques, en effet, permet d'affirmer que les unités d'habitations n'auraient pas pu comprendre un nombre

¹²² Barrera Rodríguez Raúl, Roberto Martínez Meza, Rocío Morales Sánchez *et al* (2012).

¹²³ Sánchez Vázquez *et al* (2007, p. 181); Monzón (1944, p. 32).

de personnes supérieur à environ 85.000 habitants¹²⁴. Cela permet aussi de qualifier de « fluctuante » la quantité de population qui se réunissait dans le centre cérémoniel lors d'événements tels que les cérémonies religieuses, les rassemblements politiques ou la fréquentation du marché. Il ne s'agissait pas d'une présence permanente, puisque les gens retournaient ensuite dans leurs différents lieux d'origine. Les quartiers formés en majorité par des *macehualtin*, par exemple, étaient presque totalement lacustres, alors que la densité de bâtiments à caractère politique et religieux était concentrée dans le centre cérémoniel¹²⁵.

Enfin, pour ce travail, nous utiliserons aussi le corpus des sources ethnographiques¹²⁶. Malgré les réserves à l'égard de l'utilisation des enquêtes réalisées par les anthropologues pour la compréhension des religions préhispaniques, nous considérons, comme évoqué dans l'introduction, que bon nombre de spécialistes ont su tirer une très grande quantité d'informations extrêmement utiles par l'emploi de cette approche. Cette démarche s'est avérée fructueuse surtout en ce qui concerne les relations existant entre la dimension mythique et la dimension rituelle, impliquée dans le déroulement des fêtes religieuses.

¹²⁴ Cette estimation est basée sur la valeur proposée par Francisco González Rul, qui estime à 85.000 le nombre d'habitants pour une surface de 11 km², ce qui correspondrait à l'île de Mexico-Tenochtitlan (González Rul 1998).

¹²⁵ Sánchez Vázquez *et al* (2007), pp. 181-183.

¹²⁶ Pour la réalisation de ce travail, nous avons interrogé les catégories conceptuelles d'« espace sacré » et « procession » présents dans la dimension religieuse et rituelle de plusieurs groupes indigènes. Pour un approfondissement, nous renvoyons à Ichon (1973) ; Ochiai (1985) ; Galinier (1990) ; Olavarría (1994) ; Shadow-Rodríguez Shadow (1994) ; Preuss (1998) ; Stresser-Péan (2005) ; Torres Cisneros (2003) ; Vapnarsky (2003) ; Bonfiglioli (2010) ; Figuerola Pujol (2010). Nous invitons aussi à la lecture du volume intitulé *Diálogos con el territorio*, édité par Alicia Barabas et publié en 2004, portant sur le symbolisme des sanctuaires, des processions et des pérégrinations dans les territoires indigènes. À ce propos, dans la bibliographie, nous renvoyons à Bravo Marentes 2004 ; Fabela Reyes-Carreón Flores-Gallegos Devéze *et al* 2004 ; Hernández Guevara 2004 ; Oliver Vega-Muñoz Enriquez-Moreno Alcántara 2004 et Sánchez Mastranzo 2004. Pour approfondir une approche théorique au sujet de la performance et du rituel nous renvoyons aussi à Tambiah (2002) et Turner (1993 ; 2001 ; 2005).

CHAPITRE II

ESPACE ET TEMPS DU RITUEL A MEXICO-TENOCHTITLAN

1. L'espace urbain de Mexico-Tenochtitlan

La quantité remarquable de renseignements contenus dans les écrits espagnols rédigés après la Conquête, tout comme la riche documentation issue de l'Archivo General de la Nación à l'égard de la gestion administrative des quartiers de Mexico, à l'aube de l'époque coloniale, a permis aux chercheurs de visualiser de manière assez précise l'agencement de l'espace qui composait la ville insulaire de Mexico-Tenochtitlan et Mexico-Tlatelolco. Au cours des décennies qui s'étaient écoulées à partir de la fondation mythique de la ville, réalisée à la suite de l'apparition du symbole de l'aigle perché sur le cactus, l'agglomération urbaine qui composait les deux villes insulaires s'était agrandie, au point de ne plus constituer qu'une seule cité.

Les chroniques d'auteurs comme Alvarado Tezozomoc et Diego Durán mentionnent, à plusieurs reprises, la liste des groupes qui composaient les Mexicas migrants. Chacun de ces groupes détenait un rôle de subordination à l'égard du dieu tutélaire mexica, Huitzilopochtli, mais il gardait son identité spécifique, à son tour basée sur l'existence d'un dieu patron, vénéré par ses membres, le *calpulteotl*¹²⁷.

De manière révélatrice, l'agencement spatial de Tenochtitlan représentait l'accomplissement de la volonté exprimée par le Colibri de la gauche tout au long des pérégrinations tenochcas. Lors de chaque étape du voyage, en effet, les migrants organisaient le territoire où ils demeureraient en suivant une structure prédéterminée. Un passage tiré de la *Crónica Mexicana* d'Alvarado Tezozomoc relate que :

« [...] les Mexicains [...] commencèrent à construire la maison [pour] l'adoration de Huitzilopochtli et, ensuite, aux côtés du grand diable ils placèrent d'autres démons, à manière de saints, qui furent ceux-ci : Yopico, Tlacoachcalco, Huitznahuac, Tlacatecpán, Tzonmolco, Atenpan, Tezcacoac, Tlamatzinco, Molloncotlilan, Nonohualco, Çihuatecpán, Yzquitlan, Milnahuac, Coaxoxouhcan, Aticpac, tous démons assujettis à Huitzilopochtli [...] puisqu'il était le maître de tous »/ « *Y los mexicanos [...] comenzaron a hazer casa y adoración de Huitzilopochtli y [...] luego a los lados del gran diablo le pusieron otros*

¹²⁷ Selon la définition donnée par Alfredo López Austin (1973, p. 48), le *calpulteotl* désigne une unité sociale de parentèle. Nous renvoyons à cet auteur pour un approfondissement de la relation existant entre les membres d'un groupe et sa divinité patronne, tout comme de la relation que chaque quartier gardait avec un métier. À ce propos, voir aussi Florescano (1997) et Durand-Forest (2002).

demonios, manera de sanctos, que fueron éstos: Yopico, Tlacoachcalco, Huitznahuac, Tlacateopan, Tzonmolco, Atenpan, Tezcacoac, Tlamatzinco, Molloncotlilan, Nonobualco, Çihuateopan, Yzquitlan, Milnahuac, Coaxoxouhcan, Aticpac, todos demonios sujetos a Huitzilopochtli [...] por ser el mayoral de todos ellos »¹²⁸.

Il importe aussi de rappeler que l'unité de chaque groupe prévoyait la vénération d'autres êtres divins. Ce détail est très bien expliqué, dans notre source, lorsque l'auteur écrit que « même si chacun des sept quartiers avait son dieu désigné, ils emmenaient également d'autres dieux avec eux »/« *aunque cada barrio de los siete traía señalado su dios, traían asimismo otros dioses con ellos* »¹²⁹. Lors de l'analyse des fêtes des vingtaines, nous verrons que ce détail s'avère être extrêmement significatif, dans la mesure où il nous permet des jeux d'associations entre les personnalités des différentes instances patronnes rattachées à l'espace communautaire.

Au moment de constituer le lieu de culte à leur dieu tutélaire, les Mexicas complétaient son agencement par la construction d'un jeu de balle – le *tlachco* – ainsi que d'un *tzompantli*, un râtelier à crânes. Effectivement, ces structures à caractère religieux composaient de manière systématique l'espace des centres cérémoniels des villes préhispaniques.

Or, lors de l'arrivée des Tenochcas dans la Vallée de Mexico, ces unités territoriales avaient été englobées dans quatre différents segments administratifs, qui divisaient l'espace urbain en quatre parties, communément dénommées *parcialidades* par les Espagnols. C'étaient Atzacualco, au nord-est, Cuepopan, au nord-ouest, Moyotlan, au sud-ouest, et Teopan, au sud-est. Chacun de ces grands segments administratifs se caractérisait par la présence d'un quartier central qui représentait l'espace communautaire le plus important de la *parcialidad*. Un temple y était bâti, vraisemblablement entouré d'autres édifices liés à l'administration interne.

Les entités administratives appelées « quartiers » par les Espagnols possédaient une topographie similaire, à une échelle plus réduite. Leurs composantes, leur fonctionnement, ainsi que leur localisation au sein du territoire insulaire de la capitale mexica, ont fait l'objet d'une quantité significative de publications.

D'abord, l'historiographie contemporaine a entamé un véritable débat à l'égard de la signification et des champs d'utilisation du mot nahuatl *calpulli*, utilisé de manière assez systématique, dans des œuvres comme le *Codex de Florence*, afin de faire référence aux

¹²⁸ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. II, p. 58).

¹²⁹ *Ibidem*, chap. I, p. 55. Voir aussi Navarrete Linares (2000).

unités qui composaient chaque *parcialidad*. Les études les plus récentes ayant permis de prendre du recul par rapport aux interprétations formulées dans les années trente et quarante, et ce thème étant très impliqué dans l'analyse spatiale que nous nous proposons de présenter, il est important d'évoquer, même brièvement, les postures principales des auteurs, tout au long des recherches. Cette partie de l'analyse nous permettra aussi d'étayer les choix terminologiques que nous allons adopter pour la réalisation du travail.

2. *Parcialidad, Calpulli et Tlaxilacalli* : quelques précisions terminologiques

Le vocable *calpulli* signifie « grande maison »¹³⁰, et il a été souvent employé pour faire référence aux quartiers indigènes qui composaient l'aire urbaine de Tenochtitlan et Tlatelolco, en tant que démarcations territoriales et administratives appartenant à chacune des quatre *parcialidades*¹³¹. Selon Arturo Monzón (1944), le *calpulli* représentait une subdivision de la *parcialidad*, tandis que le *tlaxilacalli* représentait une subdivision du *calpulli*. Edward Calnek (1974), en revanche, dans son analyse du complexe résidentiel mexicain, a souligné l'absence de preuves historiques véritables pour confirmer la théorie émise par Monzón. De même, il a remarqué dans des documents comme le *Plano de Tenochtitlan* de 1789 d'Antonio Alzate, ou le *Memorial de las cuatro parcialidades* de 1637, l'emploi fréquent du mot *tlaxilacalli* précisément en relation avec les aires territoriales, les « quartiers » de la ville. Alcántara Gallegos (2004) traduit ce vocable par « maison entourée d'eau », une dénomination qui ferait allusion, de manière significative, aux hameaux encerclés par les canaux qui constituaient les « plateformes-voisinages » où demeuraient les habitants de Tenochtitlan¹³². Le terme *calpulli* aurait alors désigné, selon l'analyse proposée par Alfredo López Austin (1973) non une démarcation territoriale, mais la relation sociale du groupe qui soutenait la vie communautaire qui se déroulait dans chaque *tlaxilacalli* de

¹³⁰ Molina (2008, pl. n° 11v) traduit par « casa, o sala grande, o barrio ». Siméon (1963, p. 55) traduit par « Grande maison, vaste salle, quartier, faubourg, hameau, bourg, district ». Wimmer (*s.v.* *calpulli*) donne deux définitions différentes : la première est « unité territoriale de type quartier » et la deuxième une « grande pièce, bâtiment du genre d'une maison communale ».

¹³¹ Les chercheurs qui se sont consacrés à l'analyse fonctionnelle, sociale et religieuse de cette catégorie d'espaces ont été nombreux. Pour un approfondissement, nous renvoyons à Bandelier (1879) ; Monzón (1944) ; Calnek (1972 ; 1974 ; 1976 ; 2003) ; De Rojas (1986) ; Lombardo de Ruíz (1973) ; López Austin (1973) ; Moreno (1981) ; Katz (1994) ; Castillo Farreras (1996) ; Reyes García (1996) ; Sanders (2003). Pour une étude plus centrée sur le fonctionnement hypothétique de la prêtrise du *calpulli*, nous renvoyons à Pastrana Flores (2008).

¹³² Alcántara Gallegos 2004, p. 188. Molina (2008, pl. n° 146r) ; Siméon (1963, p. 633) et Wimmer (*s.v.* *tlaxilacalli*) traduisent ce mot par « quartier ».

Tenochtitlan. Ce mot aurait été employé, par conséquent, non pas en référence à un espace urbain, mais à un lien historique¹³³.

Détenteur d'une double acception terminologique, le mot *calpulli*, aussi utilisé sous sa forme possessive de *calpulco*, « dans la grande maison », était régulièrement employé – comme l'a démontré l'étude approfondie réalisée par Reyes García (1996)¹³⁴ – pour faire allusion au centre communautaire de chaque *tlaxilacalli*. À cet endroit prenaient lieu les événements qui gardaient vivante l'identité du quartier. Ainsi, dans l'analyse que nous présenterons, les termes *calpulli* et *tlaxilacalli* seront employés selon les champs d'action que nous venons de présenter.

En se basant sur les renseignements issus des sources interrogées, les auteurs ont proposé une interprétation relative à l'aménagement de l'espace communautaire du quartier. Il était composé d'une place publique, souvent de forme rectangulaire, un temple et un édifice annexe jouant le rôle de demeure des prêtres, une école *telpochcalli* pour l'éducation des jeunes et une maison pour satisfaire les exigences des habitants du *tlaxilacalli*. Alcántara Gallegos considère que le *calpulco* représentait sans doute la seule aire territoriale où tous les membres du *tlaxilacalli* pouvaient se réunir ; pour cette raison, il était souvent situé au centre du quartier. L'administration de chaque *tlaxilacalli* semble avoir été confiée à des fonctionnaires qui peuvent probablement s'identifier aux *calpultehuetque*, les hommes âgés du *calpulli*. Nous aurons le moyen de souligner, tout au long de l'analyse des vingtaines, que ces personnages jouaient une fonction déterminante dans la liturgie des cérémonies religieuses, leur rôle pouvant s'assimiler à celui que jouaient les prêtres dans l'espace constitué par l'enceinte cérémonielle de Tenochtitlan¹³⁵.

Nous devons sans doute à Alfonso Caso (1956) et González Aparicio (1973) les apports les plus significatifs permettant d'identifier les aires occupées par chaque

¹³³ *Ibidem* ; Calnek 1974, p. 26 ; López Austin 1973, p. 48.

¹³⁴ Dans son analyse rigoureuse, le chercheur met d'abord en évidence la relation étroite que le vocable *calpulli* gardait avec la divinité vénérée par un groupe. Puis il analyse l'acception de *calpulli* en tant que synonyme de *teocalli*, même si probablement considéré comme de dimensions inférieures. Il établit aussi une différence importante entre les maisons-*calpulli* qui entourait l'enceinte du Templo Mayor, et les maisons-*calpulli* qui étaient situées à l'extérieur du centre cérémoniel, dans les quartiers. L'étude de cet auteur fait aussi le point sur la situation par rapport aux problèmes linguistiques dus à la traduction des vocables indigènes en Espagnol. Ainsi, Sahagún emploie le mot *calpulli* ou *parroquia* pour faire référence au temple du quartier, mais aussi aux oratoires domestiques des maisons et à la totalité de la *parcialidad*.

¹³⁵ Le chercheur mexicain considère que la moyenne de la surface d'un *calpulco* représentait de 3 à 10% de la surface totale du *tlaxilacalli* (Alcántara Gallegos 2004, p. 190-193).

tlaxilacalli dans les quatre contextes urbains des *parcialidades* de Mexico-Tenochtitlan¹³⁶. En prenant pour point de départ les renseignements à caractère spatial contenus dans les plans représentant le tissu urbain de Mexico à l'aube de l'époque coloniale, ces auteurs ont réalisé une étude minutieuse, grâce au croisement des données historiques, visant à reconstruire les limites de l'ancienne île et des *parcialidades*, la structure des chaussées principales qui rattachaient la ville à la terre ferme, ainsi que l'emplacement des quartiers.

La reconstruction proposée par Alfonso Caso – l'un des points de référence majeurs de ce travail – a permis de visualiser la surface globale de la ville, divisée en quartiers. Selon le relèvement proposé par le chercheur mexicain, la *parcialidad* sud-occidentale de Moyotlan était délimitée, au nord, par les *calles* de Edison, Ejido, Av. Juárez, Madero et Plaza de la Constitución. À l'est, par les *calles* Seminario, Pino Suárez et Calzada de San Antonio Abad. Au sud, par les *calles* del Dr. Lavista et Luca Alemán ; à l'ouest par la *calle* de Abraham González¹³⁷.

La *parcialidad* sud-orientale de Teopan présentait les limites suivantes : au nord, les *calles* de Guatemala et Miguel Negrete ; à l'est, par la Calzada de Balbuena ; au sud, par la Calzada de Chabacano et la *calle* de Morelos, et à l'ouest par la Calzada de San Antonio Abad¹³⁸.

La *parcialidad* nord-orientale d'Aztacualco a pu être reconstruite seulement de façon partielle, puisque seuls quatre *tlaxilacaltin* ont été repérés. Pour cette raison, il n'est pas possible d'évoquer ses limites approximatives.

En ce qui concerne la *parcialidad* nord-occidentale de Cuepopan, nous comptons sur la délimitation suivante : au nord, la lagune et les *calles* de Mosqueta, Rayón et Organo ; à l'est, Avenida República de Argentina et Seminario ; au sud, les *calles* et Calzada Mexico-Tacuba ; à l'ouest, une ligne imaginaire qui suivait les *calles* de Arista, Violeta, Guerrero, Pedro Moreno, Zarco, Moctezuma et Lerdo¹³⁹.

Le relèvement des aires occupées par les centres religieux des quatre districts urbains de la capitale a été possible en suivant la théorie proposée par différents chercheurs, selon lesquels la majorité des églises bâties après la Conquête se dressaient sur les ruines des plateformes des *teocalli* mexicas ou à proximité. Ainsi, les centres communautaires des quatre *parcialidades* étaient situés en correspondance des églises de

¹³⁶ Il est quand même nécessaire de mentionner les autres chercheurs qui se sont consacrés à ce thème. Nous renvoyons à Toussain-Gómez de Orozco-Fernández (1938).

¹³⁷ Caso 1956, p. 10.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 18.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 29.

San Sebastián, pour la *parcialidad* d'Atzacualco, de Santa María la Redonda, pour la *parcialidad* de Cuepopan et de San Pablo pour la *parcialidad* de Teopan. Pour Moyotlan, en revanche, González Aparicio propose soit la place San Juan, soit celle du Niño Perdido¹⁴⁰. L'identification de l'aire géographique occupée par les autres petites églises, correspondant à l'espace du *calpulli*, a suivi la même logique. Très récemment, les recherches menées par Saúl Pérez Castillo (2010) ont proposé une reconstitution des unités culturelles représentées par les centres communautaires, précisément à travers un examen minutieux de la position et de l'orientation des églises remontant à la première époque coloniale (Fig. 6-7)¹⁴¹. Finalement, nous pouvons compter sur les apports issus des recherches menées par Carlos González (2005 ; 2011) et Rossend Rovira Morgado (2010), à l'égard de la composition territoriale des quartiers ayant trait aux *parcialidades* de Moyotlan et Teopan. Ces renseignements enrichissent et complètent les données de Caso, là où de nouvelles données, récoltées dans l'Archivo General de la Nación et relatives aux divisions administratives de la ville, peuvent permettre une reconstruction de plus en plus rigoureuse de l'emplacement de chaque centre communautaire¹⁴².

3. Le centre cérémoniel

Le concept de « centre cérémoniel » a été introduit dans l'histoire des études mésoaméricaines dans les années 1930 par J. Eric Thompson. Toutefois nous devons à Gordon Willey, en 1953, sa définition précise, en tant que « site où habitent les chefs, prêtres et civils, leurs dépendants directs et parfois d'autres personnes. La majorité de la population vit dans de petits villages dépendant de ce centre et le visitent seulement les jours de fête, afin de s'occuper de leurs affaires ou lorsqu'ils doivent s'y réunir pour réaliser les travaux imposés par la hiérarchie »¹⁴³. Un débat fondamental a opposé, dans les années ultérieures, les archéologues et les spécialistes d'histoire culturelle quant à la classification et différenciation de la notion de « ville » et de celle de « centre cérémoniel » dans le contexte archéologique mésoaméricain. Cette discussion, qui avait pour objet l'étude des sites archéologiques mayas ainsi que les agglomérations urbaines du haut

¹⁴⁰ González Aparicio (1973, p. 76). Voir aussi González González (2006).

¹⁴¹ Pérez Castillo (2010).

¹⁴² Pour un aperçu des découvertes archéologiques réalisées dans les aires appartenant aux quatre *parcialidades*, nous renvoyons à Cedillo Vargas (2000) ; González Rul (2007) ; Sánchez Vázquez-Sánchez Nava-Cedillo Vargas (2007).

¹⁴³ Ashmore et Willey (1981, p. 10).

Plateau central, fut à la base d'une définition correcte de la cité mésoaméricaine, conçue comme étant un « établissement étendu », autrement dit une « ville dispersée »¹⁴⁴.

Dans le vaste panorama des évaluations strictement pragmatiques laissées par Cortés à l'égard de l'architecture indigène, la seule exception est représentée par les descriptions inhérentes au centre cérémoniel – et le Grand Temple de Mexico-Tenochtitlan – ainsi que par l'organisation urbaine de la ville. Ces aspects avaient beaucoup attiré l'attention du Conquérant. Son étonnement ne cache pas l'admiration qu'il éprouvait à cet égard. Il compte environ quarante « tours » à l'intérieur de l'enceinte sacrée, un espace tellement grand que pouvait y vivre – suppose-t-il – un village de cinq cents habitants. De ces descriptions, nous retiendrons surtout les informations relatives à l'organisation de l'espace à l'intérieur de l'enceinte – sur la vie et les appartements des prêtres – ainsi que sur les statues des idoles, les temples et l'aménagement des salles qui faisaient partie de la structure architecturale de la Grande Pyramide¹⁴⁵.

Selon Oviedo, le Grand Temple était entouré par soixante autres structures religieuses, apparemment utilisées par les seigneurs de condition sociale plus modeste, ainsi que par les gens du peuple, tandis que la Grande Pyramide était l'apanage du souverain qui y vénérât quatre divinités principales, à savoir le dieu de la guerre, de l'eau, du vent et du soleil¹⁴⁶.

D'après Motolinía, l'enceinte était composée d'une grande cour carrée, entourée de murs crénelés, à l'intérieur de laquelle il y avait un maximum de douze à quinze structures, orientées vers les différents points cardinaux. À certains endroits, il y avait aussi des jardins, avec des arbres et des fleurs¹⁴⁷. Cet espace jouait un rôle ordonnateur dans la structure des centres urbains, puisque les accès à l'enceinte étaient reliés aux chemins principaux et aux différents quartiers. Une organisation analogue existait dans les villages les plus petits ainsi que dans chaque quartier, où le nombre de temples était de trois ou quatre¹⁴⁸.

Selon Durán, dans l'enceinte, il y avait huit ou neuf temples. Chacun avait ses escaliers, sa cour, ses chambres et ses dortoirs pour les ministres du culte. Chaque édifice était orienté vers un point cardinal différent, chacun crénelé différemment. L'agencement

¹⁴⁴ Pour une synthèse du sujet, nous renvoyons à Bernal García et García Zambrano (2006). Voir aussi Hirth (2003).

¹⁴⁵ Cortés (1999, p. 110-113).

¹⁴⁶ Oviedo (1946, chap. XLVI, pp. 25-26).

¹⁴⁷ Motolinía (1985, pp. 175).

¹⁴⁸ Motolinía (1971, p. 37).

spatial de l'enceinte, selon le moine dominicain et, en particulier, l'orientation des pyramides, évoquaient le mythe du lever du Soleil à Teotihuacan. Les dieux, réunis pour assister à la naissance de l'astre diurne, regardaient dans les quatre directions cosmiques, puisqu'ils ignoraient la direction d'où il se serait levé. Ainsi, la disposition des structures à caractère religieux aurait été une représentation architecturale d'un cosmogramme mythique¹⁴⁹.

Comme précédemment évoqué (cf. Chapitre 1), selon les informateurs de Sahagún l'enceinte comptait soixante-dix-huit édifices, dont, en suivant la reconstruction proposée par Couvreur, seuls treize peuvent être identifiés avec certitude comme étant des temples sur pyramide¹⁵⁰. Les données issues de l'analyse ethno-historique ont été comparées, au fur et à mesure, avec les résultats des explorations archéologiques réalisées dans le centre historique de Mexico, à partir de la naissance du Proyecto Templo Mayor. Ce faisceau d'informations sera évoqué tout au long de notre étude¹⁵¹ (Fig. 8).

Nous verrons aussi dans quelle mesure ces données discordantes pourront être enrichies ou corrigées. Cependant, avant d'entamer notre analyse, il convient d'aborder le fonctionnement du calendrier solaire nahua et aussi le déroulement des dix-huit fêtes des vingtaines célébrées par les anciens habitants de Mexico-Tenochtitlan.

¹⁴⁹ Durán (1984, t. I, chap. II, pp. 20-23).

¹⁵⁰ Couvreur (2000, p. 72).

¹⁵¹ Les références bibliographiques à l'égard de ce thème sont foisonnantes. En évoquant ici seulement une partie des publications, nous renvoyons à Seler (1990-1998, vol. III, pp. 114-193) ; Alcocer (1935) ; López Austin (1965) ; Batres (1979) ; Margain (1964-76) ; Cabrera Castro (1979) ; Vega Sosa (1979) ; Matos Moctezuma (1981 ; 1984 ; 1987b ; 1992 ; 1999b ; 2002 ; 2003 ; 2010) ; Van Zantwijk (1981 ; 1985) ; León-Portilla (1987a) ; Boone (1987) ; Olmedo Vera (2002) ; López Luján (2006) ; Barrera Rodríguez (2006) ; Barrera Rivera (2006) ; Peperstraete (2008) ; López Austin-López Luján (2009) ; Barrera-Islas (2010).

Le calendrier mexica

La liturgie religieuse des anciens Nahuas était organisée sur la base des deux grands systèmes du comput du temps qui rythmaient l'année indigène : le « compte des jours » et le « compte des années ».

1. Le *Tonalpohualli* et le *Xiuhpohualli*

Le « compte des jours », ou *Tonalpohualli*, était basé sur la combinaison d'une série de 20 signes avec une série de nombre, de 1 à 13. Dans ce cycle, à caractère divinatoire, chaque signe et chaque période possédaient une divinité patronne, porteuse d'une influence spécifique sur la tranche temporelle qu'elle dominait. Les instances surnaturelles des anciens Nahuas possédaient un « nom calendaire », né de ces combinaisons de signes et nombres. Ainsi, l'anniversaire de la naissance mythique de l'une de ces divinités engendrait la réalisation d'une fête. Ces récurrences religieuses ont été classées comme « mobiles » par les Espagnols, puisque leur période de réalisation se déplaçait dans l'année, suivant le cycle de 260 jours¹⁵².

Le « compte des années » ou *Xiuhpohualli* était basé sur une année de 365 jours, divisée en dix-huit périodes de vingt jours, appelées « vingtaines ». Pour atteindre le chiffre de 365, il fallait ajouter à ces dix-huit « mois » cinq jours supplémentaires, considérés comme néfastes, pendant lesquels toute activité était suspendue, les *Nemontemi*. Chaque vingtaine donnait lieu à la célébration d'une importante fête religieuse, dont le climax était représenté par le sacrifice d'une ou plusieurs *ixiptlas*, les personnifications vivantes des divinités. Même si, dans la plupart des cas, cette cérémonie se déroulait aux alentours du 20^e jour, certaines vingtaines paraissaient divisées en deux parties de dix jours chacune. Dans ce cas, les sacrifices pouvaient correspondre, respectivement, au 10^e et au 20^e jour. Les rites sacrificiels de chaque vingtaine étaient précédés par la pratique d'activités pénitentielles, comme les veilles, l'autosacrifice et l'abstinence, ainsi que par la préparation effective aux rites. Ces activités coïncidaient, par exemple, avec l'élaboration de nourriture rituelle, d'effigies en pâte d'amarante des divinités à l'honneur, l'ornementation des espaces sacrés, la confection des vêtements endossés par les personnifications divines, etc.

¹⁵² À ce propos, nous renvoyons à Graulich (1994-1995a et b).

Le nom de l'année mexica était celui du 360^e jour. Seuls quatre des treize signes du *Tonalpohualli* pouvaient être les « porteurs de l'année » : les signes Acatl, Tecpatl, Calli et Tochtli, c'est-à-dire Roseau, Couteau de silex, Maison et Lapin. Chacun était accompagné par un numéro de 1 à 13, et ils se suivaient de manière ininterrompue. Ainsi, la même combinaison du signe et du nombre avait lieu tous les cinquante-deux ans, période dénommée « siècle mésoaméricain », fêté par l'allumage du Feu Nouveau.

2. Les fêtes des vingtaines

Un aperçu de l'histoire des études

Le fonctionnement du calendrier solaire indigène, ainsi que le déroulement des dix-huit vingtaines qui le composaient, a fait l'objet d'une remarquable série d'études et de publications de la part des spécialistes¹⁵³. D'autres chercheurs, en revanche, se sont consacrés à une analyse centrée sur les rites relatifs à un groupe de vingtaines – par exemple celles pendant lesquelles les dieux aquatiques étaient à l'honneur – ou au déroulement d'un seul mois, là où l'analyse du contexte cérémoniel pouvait enrichir et compléter le cadre global d'analyse d'une instance surnaturelle¹⁵⁴.

Actuellement, Michel Graulich (1999) est le seul chercheur qui se soit consacré à une étude complète du déroulement du *xinbopohualli*, puisqu'il a focalisé sa recherche sur le déchiffrement rigoureux du symbolisme rattaché aux dix-huit mois mexicains, tout en considérant la dimension mythique réactualisée dans ces contextes cérémoniels. Basée sur toutes les données – écrites et pictographiques – disponibles dans le corpus des sources portant sur la religion du Haut Plateau central mexicain, son étude s'est avérée fondamentale. Premièrement, elle a permis de prendre conscience de l'importance jouée par l'espace mythique dans la mise en scène des rites mensuels. Deuxièmement, cette analyse a souligné le caractère fondamental d'un examen complet de toutes les dix-huit vingtaines, afin d'aboutir à une vision globale de la dimension liturgique mexica, un aspect parfois oublié par les autres chercheurs¹⁵⁵.

¹⁵³ Nous renvoyons à la lecture de Caso (1967) ; López Austin (1970) ; Castillo Farreras (1971) ; Kirchhoff (1971) ; Nicholson (1971 ; 2002) ; Carrasco (1979) ; Couch (1985) ; Tena (1992) ; Dehouve-Vié-Wohrer (2008) ; Dehouve (2009b ; 2011).

¹⁵⁴ À ce propos, il importe de citer Seler (1990-1998) ; Broda (1970 ; 1971 ; 1991b ; 2001) ; Heyden (1983a ; 1991) ; Carrasco (1991 ; 2002) ; Proenza (1993) ; Olivier (1997 ; 2002) ; Vié-Wohrer (1998 ; 1999) ; Limón Olvera (2001a) ; Grave Tirado (2004) ; Botta (2004) ; Bueno Bravo (2009) ; DiCesare (2009) ; Baudot (2010) ; Rodríguez Figueroa (2010) ; González González (2011).

¹⁵⁵ Pour un approfondissement, nous renvoyons à Graulich (1999 ; 2000a).

Cependant, les auteurs qui ont abordé le thème complexe du déroulement du calendrier solaire mexica ont pris conscience, très tôt, d'un problème essentiel, relatif à la présence ou à l'absence d'une modification calendaire afin de permettre la coïncidence entre la durée de l'année nahua et la durée réelle de l'année tropicale. Les anciens Mexicains pratiquaient-ils un ajustement comparable à l'année bissextile ?

À ce sujet, les sources anciennes, tout comme les auteurs contemporains, se divisent. Si Las Casas, López de Gómara et Motolinía affirment que cet ajustement n'existait pas¹⁵⁶, Durán et Sahagún considèrent que les anciennes populations du Haut Plateau le connaissaient et le pratiquaient¹⁵⁷. Il va de soi que l'absence de cet ajustement aurait entraîné un décalage des mois indigènes par rapport à l'année réelle.

La plupart des chercheurs contemporains a rejeté l'affirmation de Motolinía, et considère le *xihpobualli* comme un calendrier fixe, où les solstices et les équinoxes tombaient chaque année à la même date, et dont les rites gardaient une relation étroite avec le déroulement des saisons.

Castillo Farreras a étudié en détail les rites de la vingtaine d'Izcalli, afin de démontrer que la célébration de cette fête, tous les quatre ans, était l'occasion de pratiquer l'ajout d'un jour au calendrier. D'après l'analyse du chercheur mexicain, en effet, le dernier jour qui composait ce mois aurait duré 48 heures¹⁵⁸. Cette interprétation a été critiquée, notamment par Prem, selon lequel l'absence d'intercalation aurait poussé les Mexicas à changer le sens des cérémonies religieuses en fonction de la position qu'elles occupaient pendant l'année¹⁵⁹. En ce qui concerne la négation d'intercalations, la position la plus radicale est celle de Graulich. Selon le chercheur belge, les Mexicas n'auraient jamais pratiqué un ajustement, en laissant volontairement se décaler leur calendrier. Cette procédure aurait eu pour but de permettre la correspondance constante entre le *xihpobualli*, le *tonalpobualli* et le calendrier vénusien, cycles qui auraient subi un décalage inévitable si l'ajustement avait existé. En prenant en compte les appellations de chaque fête, dont certaines faisaient allusion au début ou à l'achèvement de la saison des pluies, Graulich a remis en place les vingtaines, en calculant le temps qui s'était écoulé à partir du premier décalage. Le résultat proposé est que les vingtaines – en 1519 – se présentaient décalées de 209 jours, par rapport à la position originelle qu'elles occupaient aux alentours

¹⁵⁶ Las Casas (1967, Livre II, p. 184) ; López de Gómara (1965, Livre II, p. 374) ; Motolinía (1971, p. 44).

¹⁵⁷ Durán (1984, t. I, p. 226, 293) ; Sahagún 1950-1982, Livre IV, Annexe, p. 141.

¹⁵⁸ Castillo Farreras (1971, p. 87). Cette interprétation est acceptée aussi par Limón Olvera (2001b) et Rodríguez Figueroa (2010).

¹⁵⁹ Prem (1991, p. 409).

de l'année 680-683 apr. J.-C., période à laquelle le calendrier paraissait coïncider parfaitement avec les saisons. Le calendrier solaire mexicain, par conséquent, était effectivement un calendrier agricole, mais il paraissait décalé par rapport à la position originelle qu'auraient dû occuper les rites. Cet écart temporel constituait un phénomène qui, d'un côté, créait une incompréhension totale de la liturgie religieuse de la part des gens du peuple, tandis que ces connaissances étaient jalousement gardées par la classe sacerdotale, parfaitement au courant du décalage du calendrier solaire. D'un autre côté, le décalage en acte définissait une « année rituelle », qui précédait perpétuellement l'année réelle¹⁶⁰. En dépit de cette théorie, le chercheur admet aussi l'existence d'une série de cérémonies – dans le déroulement des vingtaines – en rapport avec l'année réelle¹⁶¹.

Finalement, rappelons que l'absence d'intercalation est une donnée qui a été confirmée par les recherches de l'archéoastronome Šprájc qui, en prenant en compte le fonctionnement global du système calendaire mésoaméricain, ainsi que l'importance des dates équinoxiales, solsticiales et zénithales du soleil comme instrument exact utilisé pour la mensuration du compte du temps, nie de manière irréfutable que les anciennes populations du Haut Plateau aient pu utiliser un ajustement¹⁶².

Nous reconnaissons que ce problème est délicat, et que les recherches contemporaines sont loin d'avoir abouti à une solution univoque, puisque ce débat continue de voir s'opposer deux formations. D'autres chercheurs de renom, en revanche, comme Alfredo López Austin et Guilhem Olivier, ont décidé de ne pas se prononcer de manière définitive, précisément en raison de la complexité du problème¹⁶³. Pour notre part, nous adopterons cette dernière posture. Puisqu'un travail de recherche exige l'analyse complète et rigoureuse de toutes les données disponibles, nous retenons qu'il est indispensable de garder un cadre global des interprétations exposées par les spécialistes tout au long des études, sans écarter *a priori* de pistes. Tout élément susceptible d'éclairer la dimension liturgique, par conséquent, sera soupesé et analysé.

Pour cette raison, nous présentons, ci-dessous, un tableau relatif à la séquence du *xihuahpobualli*, divisé en deux colonnes : l'une présente les vingtaines selon l'ordre classique communément suivi par les chercheurs, l'autre, l'ordre proposé par Graulich et par les

¹⁶⁰ Graulich (1999, pp. 41-44 ; 2000a, pp. 324-325; 2002b).

¹⁶¹ La théorie de Graulich est adoptée aussi par d'autres chercheurs, comme Dupey García (2009) et Ragot (2000).

¹⁶² Šprájc (2001, pp. 146-151).

¹⁶³ López Austin (1997, p. 233 ; Olivier 1997, p. 230).

chercheurs qui adhèrent à son interprétation. Ce tableau aura aussi la fonction essentielle de souligner l'un des phénomènes les plus importants du cycle des vingtaines : le parallélisme des fêtes. Divisée en deux moitiés, représentant la saison des pluies et la saison sèche, l'année nahua met en évidence la présence de « fêtes-miroirs », là où les cérémonies qui caractérisent l'une des vingtaines appartenant à la saison des pluies se reflètent dans celles de la vingtaine parallèle, faisant partie de la saison sèche. L'un des exemples les plus connus est celui des vingtaines de Tlacaxipehualiztli et Ochpaniztli, dont la liturgie est basée sur la pratique de l'écorchement de victimes, respectivement masculines et féminines. Un autre parallèle est possible entre les vingtaines de Huey Tecuilhuitl et Tititl, où nous retrouvons les mêmes déesses à l'honneur, ainsi que certains rites communs¹⁶⁴.

Tous ces aspects seront pris en compte et analysés au fur et à mesure que nous avancerons dans la présentation des cérémonies religieuses.

¹⁶⁴ Pour un approfondissement à ce sujet, nous renvoyons à Graulich (1999, pp. 55-56 ; 2000a, pp. 327-329).

Tableau n° 1 : les dénominations et les périodes de réalisation des fêtes des vingtaines

Le calendrier des vingtaines Théorie classique		Le calendrier des vingtaines Théorie de Graulich	
SAISON DES PLUIES			
5-24/3	Tlacaxipehualiztli ¹⁶⁵ (Xipe Totec)	3-22/4	Ochpaniztli (Toci ; Chicomecoatl ; Atlatonan)
25/3-13/4	Tozoztontli (Les dieux aquatiques et du maïs)	23/4-12/5	Teotleco (Tous les dieux ; Xiuhtecuhtli ; Tlamatzincatl ; les dieux des marchands)
14/4-3/5	Huey Tozoztli (Les dieux aquatiques et du maïs)	13/5-1/6	Tepeilhuitl (Les dieux des montagnes)
4-23/5	Toxcatl (Tezcatlipoca)	2-21/6	Quecholli (Mixcoatl et les Centzon Totochtin)
24/5-12/6	Etzalcualiztli (Les dieux aquatiques)	22/6-11/7	Panquetzaliztli (Huitzilopochtli et Tezcatlipoca)
13/6-2/7	Tecuilhuitontli (Huixtocihuatl)	12-31/7	Atemoztli (Les dieux aquatiques)
3-22/7	Huey Tecuilhuitl (Xilonen)	1-20/8	Tititl (Ilamatecuhtli ; Mictlantecuhtli)
23/7-13/8	Tlaxochimaco (Tous les dieux ; Huitzilopochtli)	21/8-9/9	Izcalli (Xiuhtecuhtli)
14-31/8	Xocotl Huetzi (Xiuhtecuhtli ; dieux des marchands)	10-29/9	Atlahualo (Les dieux aquatiques)
SAISON SECHE			
1-20/9	Ochpaniztli (Toci ; Chicomecoatl ; Atlatonan)	30/9-19/10	Tlacaxipehualiztli (Xipe Totec)
21/9-10/10	Teotleco (Tous les dieux ; Xiuhtecuhtli ; Tlamatzincatl ; les dieux des marchands)	20/10-8/11	Tozoztontli (Les dieux aquatiques et du maïs)
11/10-30/10	Tepeilhuitl (Les dieux des montagnes)	9-28/11	Huey Tozoztli (Les dieux aquatiques et du maïs)
31/10-19/11	Quecholli (Mixcoatl ; les Centzon Totochtin)	29/11-18/12	Toxcatl (Tezcatlipoca et Huitzilopochtli)
20/11-9/12	Panquetzaliztli (Huitzilopochtli ; Tezcatlipoca)	19/12-7/1	Etzalcualiztli (Les dieux aquatiques)
10-29/12	Atemoztli (Les dieux aquatiques)	8/27-1	Tecuilhuitontli (Huixtocihuatl)
30/12-18/1	Tititl (Ilamatecuhtli ; Mictlantecuhtli)	28/1-16/2	Huey Tecuilhuitl (Xilonen)
19/1-7/2	Izcalli (Xiuhtecuhtli)	17/2-8/3	Tlaxochimaco (Tous les dieux ; Huitzilopochtli)
13/2-4/3	Atlahualo (Les dieux aquatiques)	9-28/3	Xocotl Huetzi (Xiuhtecuhtli ; dieux des marchands)

¹⁶⁵ Afin de mettre en évidence le parallélisme des vingtaines, dans ce tableau, nous avons choisi de faire débiter l'année indigène avec les cérémonies de Tlacaxipehualiztli. Rappelons que, là aussi, existe un débat relatif à la vingtaine qui débutait le calendrier solaire. À ce propos, il importe de rappeler les propositions faites par Kubler et Gibson (1951, p. 52), selon lesquels existaient deux traditions. La première, employée dans la Vallée de Mexico et par les populations assujetties aux Mexicas, où l'année commençait avec la vingtaine d'Atlahualo, et la deuxième, probablement d'origine plus ancienne et beaucoup plus étendue en Mésoamérique, selon laquelle le premier « mois » était Tlacaxipehualiztli.

1. Les champs d'utilisation du vocable *Iteopan* et *Teopan*

Dans le corpus constitué par les documents coloniaux portant sur la société et la religion des anciens Nahuas, l'œuvre qui nous permet d'évaluer avec plus de précision l'utilisation des substantifs décrivant les édifices consacrés au culte est constituée, bien évidemment, par le *Codex de Florence*. Une analyse minutieuse de chaque contexte d'utilisation a su révéler des renseignements très intéressants par rapport aux champs sémantiques d'action de ces termes, ce qui peut nous permettre de tirer des considérations inhérentes à la dimension spatiale renfermée dans l'emploi de cette terminologie.

L'une des dénominations que nous retrouvons avec insistance, dans les récits des informateurs Nahuas de Sahagún, est *teupan*, même s'il figure de manière beaucoup plus fréquente dans sa forme possédée de *iteopan*. Dans le dictionnaire de Molina nous retrouvons trois substantifs, ayant la même traduction. En effet, les mots *teopan*, *teopancalli* et *teopantli* ont été traduits par « iglesia o templo »¹⁶⁶. L'étymologie de ce vocable a été interprétée de manière différente par Siméon. Le savant français donne la traduction des mots *teopantli* et *teopancalli*, un synonyme de *teopantli*. Le mot est décomposé en *teo(tl)-pan(tli)*, ce qui donnerait comme traduction, « le mur, ligne, rangée du dieu ». La citation, dans son dictionnaire, est celle de « temple, maison de dieu »¹⁶⁷. Cette interprétation a amené Aurélie Couvreur à postuler que le mot *teopan* puisse faire référence à la totalité des édifices qui se situaient à l'intérieure de l'enclos dédié à une divinité, par exemple la résidence des prêtres, le *tzompantli* ou le *cuaubxicalli*¹⁶⁸. Wimmer, en revanche, décompose le mot en *teo(tl)-pan*, où *-pan* est le suffixe locatif signifiant « à », « sur » ou « chez »¹⁶⁹. Sa traduction, par conséquent, est « près du temple »¹⁷⁰.

Grâce à l'étude de la version nahuatl du *Codex de Florence*, nous savons que ce mot n'est pas l'apanage d'une catégorie spécifique de divinités mais, qu'en revanche, il figure de manière générale dans un bon nombre de contextes rituels associés à plusieurs

¹⁶⁶ Molina (2008, f° 101r). La même traduction est donnée par Karttunen (1992, p. 227).

¹⁶⁷ Siméon (1963, p. 437).

¹⁶⁸ Couvreur (2000, p. 72).

¹⁶⁹ Launey (1981, p. 118-119).

¹⁷⁰ Wimmer (2006, *s.v.* *teopan*).

bâtiments religieux. Nous avons pu isoler huit acceptions différentes du vocable *iteopan*, qui peuvent être résumées de la manière suivante :

- 1) *Lieu de déroulement de rituels et pénitences*. Il est question, notamment, de la perforation des oreilles des enfants en Izcalli ainsi que de leur enivrement¹⁷¹ ; du dépôt d'offrandes¹⁷² ; de rites d'encensement¹⁷³ ; de la réalisation de rituels de guérison¹⁷⁴ ; de la mise en scène fictive de la mort sacrificielle¹⁷⁵ ; du rituel *Xalaquia*¹⁷⁶ ; de la distribution rituelle de nourriture¹⁷⁷ ; de la punition des personnes coupables de certaines fautes dans le déroulement des jeûnes ou des danses publiques¹⁷⁸.
- 2) *Sanctuaire du dieu au sommet de la pyramide – description physique*. Il s'agit, notamment, du cas de la description du temple du dieu Ixtlilton, dont on dit « *Tentl catca, çan quavitl yn jteupan catca [...]* » : « Il était un dieu dont le temple était seulement de bois [...] »¹⁷⁹. Dans le livre III, il est question de la description du temple de Quetzalcoatl à Tollan, un édifice très haut avec un grand nombre de marches¹⁸⁰.
- 3) *Le sanctuaire des temples des quartiers*. Ce terme est employé pour faire allusion au sanctuaire correspondant au *calpulco*, le temple principal de chaque centre communautaire, à l'intérieur des quartiers de la ville de Mexico-Tenochtitlan. Nous pouvons en énumérer plusieurs exemples rattachés aux descriptions qui portent sur le temple de Xiuhtecuhtli¹⁸¹, de Omacatl et de Chalchiuhtlicue¹⁸².

¹⁷¹ Sahagún 1950-1982, Livre I, chap. 13, p. 30 ; Livre II, Annexe, p. 203. La version espagnole donne pour traduction « casa » ou « templo » (Sahagún 1989, t. I, p. 48).

¹⁷² *Ibidem*, Livre I, chap. 14, p. 31 ; Livre II, chap. 23, pp. 62-64 ; Livre IV, chap. 21, p. 78-79. Les traductions proposées par la version espagnole sont « temple » et « cu », (Sahagún 1989, t. I, p. 50, 114, 258).

¹⁷³ *Ibidem*, Livre II, chap. 25, p. 74. La version espagnole traduit par « capillas » et « altares » (Sahagún 1989, t. I, p. 126).

¹⁷⁴ *Ibidem*, Livre I, chap. 16, p. 35.

¹⁷⁵ *Ibidem*, Livre II, chap. 20, p. 45. Il s'agit des rituels effectués pendant le mois d'Atlcahualo, en préparation de la fête de Tlacaxipehualiztli. La version espagnole traduit par « templo » (Sahagún 1989, t. I, p. 106).

¹⁷⁶ *Ibidem*, chap. 34, p. 144. Il s'agit de la description de la fête de Panquetzaliztli. La version espagnole donne pour traduction « cu » (Sahagún 1989, t. I, p. 165).

¹⁷⁷ *Ibidem*, chap. 24, p. 73.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 76.

¹⁷⁹ *Ibidem*, Livre I, chap. 16, p. 35.

¹⁸⁰ *Ibidem*, Livre III, chap. 3, p. 13. La traduction espagnole proposée est « cu muy alto » (Sahagún 1989, t. I, p. 208).

¹⁸¹ *Ibidem*, Livre II, chap. 37, p. 162. La traduction espagnole parle de « casa del calpulli » (Sahagún 1989, t. I, p. 172).

¹⁸² *Ibidem*, Livre I, chap. 15, p. 56 ; Livre II, chap. 30, p. 99. Les traductions espagnoles respectives sont « templo » et « casa » (Sahagún 1989, t. I, p. 51, 147).

- 4) *Espace où sont gardées les effigies divines ainsi que les instruments divinatoires des dieux.* Un cas est représenté par la description du temple d'Ixtlilton, où étaient gardés les pots remplis d'eau utilisés dans les rituels de guérison des enfants malades, ainsi que dans la description du temple du dieu du pulque Izquitecatl, où était gardée son effigie¹⁸³.
- 5) *Synonyme de différents bâtiments dans l'enceinte sacrée de chaque temple.* Dans le cas de la fête d'Ochpaniztli, il s'agit du lieu où est gardée l'*ixiptla* de la déesse Toci-Teteo Innan avant son sacrifice¹⁸⁴. Dans la description du Signe Un Itzcuintli du calendrier divinatoire, en revanche, ce mot est employé pour faire référence à l'endroit où prenait forme l'*ixiptla* du dieu Xiuhtecuhtli¹⁸⁵.
- 6) *Lieu de sacrifice.* Dans la majorité des cas, ce vocable est employé lors de descriptions qui portent sur les mises à mort rituelles qui s'y déroulaient. Nous pouvons en compter plusieurs exemples rattachés aux descriptions des temples de Macuilcipactli, du Cinteotl Blanc, de Chicomecatl, d'Atlauhco, d'Yiacatecuhtli, d'Huitzilinquantec et de Macuilmalinalli, et aussi en tant que lieu de sacrifice de l'*ixiptla* de Toci-Teteo Innan en Ochpaniztli¹⁸⁶.
- 7) *Synonyme de « teocalli » et de « tlacateculcalco ».* Dans le Livre VIII, *iteopan* est employé comme synonyme de *teocalli* dans la liste des présages qui avaient précédé l'arrivée des Espagnols. Il y est question de la destruction du temple de Xiuhtecuhtli à Tzonmolco¹⁸⁷. Dans ce contexte, les deux mots semblent évoquer le sanctuaire au sommet de la pyramide. Dans les Annexes du Livre II, en revanche, ce vocable est juxtaposé à *tlacateculcalco*, vocable qui signifie « dans la maison du démon »¹⁸⁸.
- 8) *Nom collectif qui fait référence aux espaces contenus dans l'enclos dédié à une divinité.* Cette caractéristique a été remarquée seulement à l'égard du substantif *teopan/teupan*, sans la présence du préfixe possessif *i-*. Il est utilisé en tant que synonyme de *nealtiyān*, « lieu où l'on se baigne », vocable qui fait référence à un point d'eau situé dans

¹⁸³ *Ibidem*, Livre I, chap. 16, p. 35 ; *Ibidem*, Livre IV, chap. 5, p. 17. La traduction espagnole est « cu » (Sahagún 1989, t. I, p. 240).

¹⁸⁴ *Ibidem*, Livre II, chap. 30, p. 119. La traduction espagnole est « casa » (Sahagún 1989, t. I, p. 147).

¹⁸⁵ *Ibidem*, Livre IV, chap. 25, p. 87. La traduction espagnole est « cu » (Sahagún 1989, t. I, p. 261).

¹⁸⁶ *Ibidem*, Livre II, chap. 30, p. 119 et Annexe, p. 184, 188, 189. Les traductions espagnoles correspondant sont « cu » (Sahagún 1989, t. I, p. 148, 184, 185, 186), « gran cu » (*Ibidem*, p. 184) et « monasterio » (*Ibidem*, p. 186).

¹⁸⁷ *Ibidem*, Livre VIII, chap. 6, p. 17. La traduction espagnole est « cu » (Sahagún 1989, t. I, p. 502).

¹⁸⁸ *Ibidem*, Livre II, Annexe, p. 218.

l'enceinte du Yopico¹⁸⁹. Il est aussi employé pour faire référence à l'aire qui comprenait la Pyramide de Huitzilopochtli, son temple au sommet, ainsi que le Tlacatecco-Tlacoachcalco situé dans son enclos¹⁹⁰. Dans la forme composite *iteopan in calmecac* semble évoquer un *difrasismo* qui fait allusion à la totalité des espaces situés à l'intérieure de l'enclos d'une divinité, où opéraient les ministres du culte¹⁹¹. De la même manière, ce vocable fait référence, de manière globale, au système d'enseignement de la société mexica, c'est-à-dire aux deux institutions vouées à l'éducation des jeunes garçons, le *calmecac* et le *tepoachcalli*¹⁹².

À la lumière des données présentées, une caractéristique émerge de manière très claire : le changement du champ d'action du mot basé sur la présence ou l'absence du préfixe possessif. En effet, la forme *teopan* prend deux connotations distinctes. Sous sa première forme, dans la majorité de ses utilisations, il s'agit d'un nom qui englobe dans sa signification, la totalité des bâtiments présents dans les enceintes cérémonielles des divinités, comme suggéré par Couvreur. En tant que deuxième connotation, ce vocable semble faire référence à une catégorie linguistique abstraite, qui fait allusion à l'institution religieuse. En revanche, le mot *iteopan* se rattache à une dimension beaucoup plus ciblée sur les espaces qui composaient les temples sur pyramide. Ce mot détient donc, une acception polysémique qui empêche d'en donner une signification univoque. Autrement dit, c'est le contexte liturgique où le vocable apparaît inséré qui détermine la nuance spatiale convoquée dans la description.

2. Les champs d'utilisation du vocable *teocalli*

Le substantif le plus connu utilisé pour décrire les espaces de vénération aux entités surnaturelles des anciens Nahuas se décompose en *teo(tl)-calli*, ce qui signifie, littéralement, « maison du dieu ». C'est d'ailleurs la traduction que nous retrouvons dans les dictionnaires de Molina¹⁹³, de Siméon¹⁹⁴ et de Karttunen¹⁹⁵. Wimmer, en revanche,

¹⁸⁹ *Ibidem*, chap. 22, p. 59. Il s'agit de la fête de Tozoztontli. La version espagnole traduit ce passage par « lavabansa allí en el cu » (Sahagún 1989, t. I, p. 112).

¹⁹⁰ *Ibidem*, Livre VIII, chap. 18, p. 63. La traduction espagnole est « la casa de Huitzilopochtli » (Sahagún 1989, t. I, p. 528).

¹⁹¹ *Ibidem*, Livre III, chap. 4, p. 51 ; Livre VI, chap. 39, p. 211. La traduction espagnole est « templo » (Sahagún 1989, t. I, p. 437).

¹⁹² *Ibidem*, Livre VI, chap. 39, p. 209.

¹⁹³ Molina (2008, f° 100r).

¹⁹⁴ Siméon (1963, p. 433).

¹⁹⁵ Karttunen (1992, p. 227).

traduit par « temple »¹⁹⁶. À la différence des autres vocables analysés dans cette partie de la recherche, nous pouvons compter sur deux descriptions très détaillées du mot *teocalli*, les deux contenues dans le Livre XI du *Codex de Florence*.

Analysons d'abord la première description :

« Maisons royales des dieux faites à manière de tours massives auxquelles on monte par des marches jusqu'au sommet en haut de cette tour. Il y avait un édifice comme une petite chapelle où il y avait l'image de l'idole à laquelle elle était dédiée, sur un autel qu'ils appelaient « momuztli ». Cela signifie maison du dieu. Dans les temps idolâtriques il était appelé teocalli. Il est haut, une montagne artificielle avec niveaux, avec marches. Quelqu'un avait une centaine de marches, etc. Et au sommet se dressaient deux petites maisons, ou seulement une ; ici l'image du démon, du diable, était gardée. Ce teocalli avait des niveaux : une plateforme, un escalier, une articulation, il a une maison, une maison dressée, un parapet, une colonne ; il a des colonnes ». « *Casas reales de los dioses echas a maneras de torres macizas a las quales sube por una gradas hechas de bazo hasta arriba en lo alto desta torre. Estaua una [sic] edificio como capileta donde estaua la ymagen del ydolo a quien ella [era] dedicada sobre un altar que lo llamauan momuztli. Qujtoznequj teutl ical, in tlateutoqujilizpa in teucalli : motocaiotiaia vacapan çan tlatepetlalilli tlatlamaio, tlamamatlaio, cequj macujlpoalli in jlatlamatlaio Etc. Aub iicpac, in vmpa icaca vnteutl caltotonti, anoço çan centetl, in vncan mopiaia iixiptla in tziitzimjtl, in cololetli, Diablo : injn teucalli, tlatlamaio, apetlaio, tlamamatlaio, tlatlanquaio, callo, callticac, mjxioio, tlaquetzallo, tlatlaquetzallo*¹⁹⁷.

Le contenu de la deuxième description, en revanche, est le suivant :

« Cela signifie la maison, non pas la montagne artificielle ; la maison se dressait juste dans le sol. Ici il y a les images des diables. Peut-être là-bas se trouve, là-bas est gardé, le coffre de roseaux de chaque image, peut-être sa parure. Il est grand, haut, spacieux, long, large, étendu, long et droit, une longue chambre, une rangée de chambres. Il a une porte, des coins, une entrée, une couverture à l'entrée, une colonne de pierre, une colonne, un soutien de la porte, une façade, un frontispice, un enclos de bois. Il est couvert avec des fines dalles, avec planches, il est couvert, il est protégé, avec un parapet, avec des conduits. Il est haut, très haut, très beau, extrêmement beau. C'est un lieu à montrer, un lieu à exhiber. Il est grand, extrêmement grand, très gros, extrêmement gros, fort, solide – une maison solide dans toutes ses parties. Il est magnifique, vraiment beau, un produit soigné, une chose faite avec soin, réalisé avec habilité, façonné avec habilité, le privilège de quelqu'un ». « *q. n. : calli in amo tlatepetlalilli, i çan tlatpan icac, in oncan onoc, anoço onoque in injxiptlaoa diablome : anoço in oncan onoc, in vncan mopia ipetlacallo in teixiptla, in anoço in teutlatqjtl, vel, vecapan, coiaoac, tlaveca, tlapatlaoa, vilanquj, melactic, calmelactic, calmecatl. Calixacaio, xomollo, qujiaoatenio tlatempechio, tlaquetzalteio, tlaquetzallo, tlaxillo, calixquaio, ixquamole, quaubtepaio, calquaubio, tlaxamanjillo, tlapechoapallo, apechio, tlapachinhquj, atenaio, apipilboazjin, vecapa, ixachicapa, qualpul, qualtepul, temachitli, temachpol, veipul, veitepul, ixachipul, ixachitepul,*

¹⁹⁶ Wimmer (2006, s.v. *teocalli*).

¹⁹⁷ *Ibidem*, Livre XI, chap. 12, p. 269.

chicaoac, chicactic, chalchichicactli, qualnezqui, vel ipan qualli, tlanematcaujlli, tlanematcachioalli, tlatoltecatlalilli, tlatoltecachioalli, tetonal »¹⁹⁸.

Ces deux passages s'avèrent extrêmement importants car ils s'attachent à décrire, d'un côté, la structure globale de la pyramide et du temple au sommet et, de l'autre, le sanctuaire du dieu. Cela nous renseigne sur la vocation double de l'utilisation de ce mot, ce qui est d'ailleurs confirmé par l'analyse du corpus complet des contextes d'utilisation du *Codex de Florence*. La majorité d'entre eux, en effet, mentionne le mot *teocalli* en tant que lieu de culte qui comprend dans son champ sémantique la pyramide et le temple au sommet¹⁹⁹. Il en va de même que l'expression *in teucalticpac*, qui peut se traduire par « au sommet du temple », sous-entend considérer *teocalli* comme vocable de référence pour nommer la structure pyramidale avec son sanctuaire au sommet²⁰⁰.

Nous pouvons quand même citer certains exemples qui se détachent de ce schéma, et qui concernent le mot *teocalli* dans sa simple acception de « sanctuaire ». Il s'agit, notamment, d'un passage inhérent à la fête de Títitl, au moment où le prêtre qui danse avec la tête de l'*ixiptla* d'Illamatecuhtli, fait le tour du *teocalli* suivi par les personnifications des dieux, pour descendre ensuite²⁰¹. Nous retrouvons la même acception lors de la description consacrée, dans l'Annexe du Livre II, aux temples des Mexicas. Le titre de l'Annexe est très éloquent, puisqu'on écrit « *Izcatquj in jmelaoaca, in ixqujch catca intencal mexica* », « Voici la véritable relation de tous les édifices qui étaient les temples des Mexicas ». Or, étant donné que cette liste – comme précédemment évoqué – ne se limite pas à décrire les temples sur pyramide mais englobe aussi différentes catégories de bâtiments, tels que les *tzompantli*, les *cuaubxicalco* ou les *calmecac*, il est légitime de se demander si le champ sémantique du mot *teocalli* devrait être considéré comme étant extrêmement flexible et susceptible d'être utilisé en tant que dénomination générale pour

¹⁹⁸ *Ibidem*, Livre XI, chap. 12, pp. 269-270.

¹⁹⁹ Nous pouvons citer plusieurs exemples parmi les plus significatifs. Il s'agit du lieu en face duquel ont lieu des danses en l'honneur de Xiuhtecuhtli (Sahagún 1950-1982, Livre I, chap. 13, p. 30) ; est dit du temple des Amanteca (*Ibidem*, Livre IX, chap. 18, p. 83, « cu », 1989, II, 579). Il en va de même pour les rituels célébrés lors des fêtes de Tlacaxipehualiztli (*Ibidem*, Livre II, chap. 21, p. 47, « cu » en espagnol ; Sahagún 1989, t. I, p. 107), Tozoztontli (*Ibidem*, chap. 22, p. 58, « templo » en espagnol, Sahagún 1989, t. I, p. 112), Toxcatl (*Ibidem*, chap. 24, p. 73, « cu » en espagnol, Sahagún 1989, t. I, p. 117), Ochpaniztli (*Ibidem*, chap. 30, p. 123, « cu », 1989, I, 148), Quechollli (*Ibidem*, chap. 33, p. 134, « cu », 1989, I, 160) et Títitl (*Ibidem*, chap. 36, p. 156, « cu », 1989, I, p. 169). Ce mot est également employé pour faire référence aux bâtiments religieux de Tollan (*Ibidem*, Livre VIII, chap. 29, p. 170), ainsi que pour décrire le lieu où se déroulait la cérémonie du Feu Nouveau (*Ibidem*, Livre VII, chap. 11, p. 29, « templo », 1989, II, p. 491).

²⁰⁰ *Ibidem*, Livre II, chap. 21, p. 47 ; chap. 25, p. 88 ; chap. 34, p. 144-145 ; chap. 36, p. 156-157.

²⁰¹ *Ibidem*, Livre II, chap. 36, p. 156. La phrase nahuatl « *qujoalíaoaloo in teucalli, njman ic oaltemo* » ne peut que faire référence au sanctuaire, et non pas à la pyramide, étant donné qu'on spécifie le déplacement vers le bas du groupe de prêtres.

un nombre remarquable de structures à caractère religieux. De la même manière, cette annexe contient la description générale des structures pyramidales, dans laquelle le mot est également mentionné sous sa double acception de « pyramide » et « sanctuaire » : « [...] *Auh in jcpac cecentel teucalli, in jcpac manca calli* », « [...] et au sommet de chacune [pyramide] il y a un teocalli [maison de dieu], au sommet il y a une maison »²⁰². Dans deux passages, il est également utilisé pour faire allusion au sanctuaire du *calpulli* et lieu de déposition des offrandes et décapitation des cailles, ainsi que comme synonyme de *iteupan*²⁰³.

De temps en temps, le mot *calli* est également convoqué pour faire allusion au sanctuaire situé au sommet d'une pyramide. Dans sa forme possédée de *ical*, nous le retrouvons rattaché à la description de la chapelle de Huitzilopochtli, de Tlaloc et à celle de Xiuhtecuhtli. Dans d'autres extraits du document, en revanche, ce substantif est employé pour décrire des petits bâtiments voués au culte, en connexion spatiale avec l'eau et les demeures sacerdotales²⁰⁴.

3. Le mot *tzacualli* et le temps mythique de Tollan et Teotihuacan

L'analyse linguistique du *Codex de Florence* a permis aussi d'isoler l'utilisation – peu récurrente – du vocable *tzacualli*, pour faire référence aux structures architectoniques vouées au culte des divinités. Ce mot a été traduit par « *encierro, torre, cerro, piramide, base de santuario* » par Garibay, par « *cerrito o cu* » par Carochi et par « pyramide » dans le dictionnaire de Wimmer²⁰⁵. Ce dernier auteur considère qu'il s'agit du nom d'objet formé à partir de la forme verbale *tzacua*, qui signifie « fermer, couvrir quelque chose »²⁰⁶. Karttunen donne pour traduction « petite colline, temple, pyramide »²⁰⁷. Si l'étude simple des définitions données par les divers dictionnaires interrogés dans notre analyse semble offrir une explication tout à fait similaire à celle des vocables *iteopan* ou *teocalli*, nous découvrons que l'approche aux contextes d'utilisation de ce substantif nous amène à convoquer un champ d'action très spécifique, celui du passé mythique. Le *Codex de Florence*

²⁰² *Ibidem*, Livre II, Annexe, p. 179. La version espagnole emploie toujours le vocable « cu » (Sahagún 1989, t. I, p. 179).

²⁰³ *Ibidem*, Livre IV, chap. 9, p. 33 ; chap. 12, p. 46 ; Livre VIII, chap. 6, p. 17.

²⁰⁴ Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 179 ; Livre VII, chap. 1, p. 2 ; Livre VIII, chap. 6, p. 17 ; Livre X, chap. 29, p. 167. Le mot espagnol employé est « cu » ou *hnapalcalli*, « maison de planches » (Sahagún 1989, t. II, p. 501, 650).

²⁰⁵ Wimmer (2006, s.v. *tzacualli*).

²⁰⁶ *Ibidem*, s.v. *tzacua*.

²⁰⁷ Karttunen (1992, p. 310).

nous offre seulement deux citations. La première mention – où *tzacualli* est employé en couple avec le mot *tlatilli*, « tumulus ou colline »²⁰⁸ – fait référence à l'époque légendaire des Toltèques, en particulier aux monuments érigés par ces derniers pour la vénération de leurs dieux²⁰⁹. La deuxième mention fait état de la construction des pyramides consacrées au soleil et à la lune, à Teotihuacan, de la part des hommes. Cette action est décrite par le verbe *qujtzacualtique*, qui a été traduit par Anderson et Dibble comme « raised pyramids ». Ensuite, le texte continue en expliquant que les hommes façonnèrent des petites pyramides – *tzacualtzintli* – pour y présenter des offrandes aux instances surnaturelles²¹⁰.

Il nous paraît assez évident que ce mot fait son apparition de manière extrêmement sporadique, et toujours dans le but de convoquer, dans la narration, les monuments érigés dans un contexte éminemment mythique. Ces époques légendaires, ayant trait aux ères du passé, représentaient une source de vénération et d'émulation de la part des Mexicas. En raison des données extrêmement fragmentaires à notre disposition, l'explication que nous présentons a forcément un caractère hypothétique. Il est possible que le mot *tzacualli* soit employé là où l'on veut mettre l'accent sur le processus de fabrication des lieux de culte appartenant à un âge mythique, dont la dimension s'écarte de manière manifeste de celle à laquelle appartenaient les narrateurs, dans ce cas, les informateurs de Sahagún. Dans la version espagnole du document, ce mot fait référence à « une montagne ou relief que les toltèques commencèrent à construire et ils ne terminèrent pas »/« *una sierra o cerro que los tultecas comenzaron a hacer y no lo acabaron* »²¹¹. Une considération tout à fait analogue émerge de l'analyse de *Las ocho relaciones* et le *Memorial de Colhuacan*, de Chimalpahin. Dans ce contexte, le mot *tzacualli* ou *tzaqualtzintli* est aussi utilisé pour décrire des bâtiments construits et visités par les monarques appartenant à l'histoire du territoire chalca, au moment où ils recevaient la visite de Tezcatlipoca ou d'autres êtres divins²¹². Certes, si cette interprétation est avérée, il est légitime de se demander pour quelle raison les bâtiments religieux de Tollan, dans d'autres passages du *Codex de Florence*, sont évoqués aussi à travers l'emploi du mot *teocalli*. Nous pensons qu'une considération intéressante puisse être tirée de l'analyse conjointe de la version nahuatl et espagnole du *Codex de Florence*. En effet, le document met en relief que les bâtiments auxquels font référence ces passages de l'œuvre étaient des édifices que les

²⁰⁸ Wimmer (2006, s.v. *tlatilli*).

²⁰⁹ Sahagún 1950-1982, Livre X, chap. 29, p. 165.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 191.

²¹¹ Sahagún (1989, t. II, p. 650).

²¹² Chimalpahin (1998, vol. I, p. 216).

mexicas connaissaient, qu'ils avaient probablement vus et qu'ils pouvaient décrire de manière assez détaillée. Ils les qualifient aussi avec des dénominations qui sont l'apanage exclusif de la dimension historique toltèque et que nous ne retrouvons jamais employés dans d'autres contextes rituels. Il s'agit du mot *huapalcalli*, « maison de planches »²¹³, qui correspondait à un temple qui avait appartenu à Quetzalcoatl, décrit, par la suite, comme étant en pierre, et du vocable *coatlaquetzalli*²¹⁴. Ce mot fait référence à des colonnes de pierre en forme de serpents, que le peuple toltèque avait laissé inachevées, au moment où le Serpent à Plumes avait quitté Tollan. Une fois de plus, donc, la terminologie employée souligne un éloignement dans le temps, par rapport à des structures à caractère religieux porteuses d'une charge sacrée très significative. De même, l'utilisation de vocables spécifiques met en relief que les catégories d'appartenance de ces édifices n'avaient probablement aucun lien commun avec les types de bâtiments sacrés d'époque mexica.

4. Les champs d'utilisation du vocable *calmecac*

Ce vocable est employé pour faire référence aux habitations où demeuraient les ministres du culte des dieux. Sa signification est « une des académies précolombiennes où étudiaient les nobles », dans le dictionnaire de Karttunen²¹⁵, et « file de bâtiments, rangée de maisons, par extension, collège des prêtres », dans celui de Wimmer²¹⁶. Dans le *Codex de Florence*, les allusions aux fonctions de cette catégorie de bâtiments religieux sont nombreuses et nous les présentons ci-dessous.

- 1) *Lieu de résidence des ministres du culte*
- 2) *Dans la formule « in teopan in calmecac » : ces extraits évoquent la totalité de l'enclos où se déroule l'activité religieuse, l'enceinte rattachée au culte d'une divinité.*
- 3) *Lieu d'instruction de la classe noble et de réclusion des jeunes filles*
- 4) *Lieu de réalisation de veilles, de jeûnes, de bains rituels, d'autosacrifices, de perforation des oreilles des enfants*
- 5) *Lieu où l'on ornait les effigies divines*

²¹³ Le mot se décompose en huapal(li)-calli. Wimmer 2006, s.v. *huapalli* ; *calli*; *huapalcalli*).

²¹⁴ Ce nom signifie « colonnes en forme de serpent » (Wimmer 2006, s.v. *coatl* ; *tlaquetzalli* ; *coatlaquetzalli*).

²¹⁵ Karttunen 1992, p. 22.

²¹⁶ Wimmer (2006, s.v. *calmecatl*).

6) *Lieu où l'on gardait une effigie divine ; dépôt d'offrandes*²¹⁷

Cette liste de fonctions est préliminaire. En effet, l'étude minutieuse des contextes cérémoniels des vingtaines nous amènera à découvrir des aspects méconnus des espaces de résidence des religieux voués à la liturgie de Tenochtitlan, dont l'individualisation a été possible seulement à travers une lecture attentive et grâce à de nombreuses comparaisons portant sur les rites qui rythmaient la vie culturelle des ministres du culte.

Après cette introduction vouée à offrir un tour d'horizon des champs sémantiques auxquels font référence les vocables employés par les Mexicas afin de décrire les centres du pouvoir sacré où se manifestaient l'essence divine, nous sommes en mesure de nous plonger dans l'analyse détaillée des vingtaines de l'année solaire.

²¹⁷ À propos des points que nous avons évoqués, nous renvoyons à Sahagún 1950-1982, Livre I, chap. 21, p. 48 ; Livre II, chap. 21, p. 54 ; chap. 25, p. 81, 86, 88 ; chap. 34, p. 150 ; chap. 35, p. 152 ; chap. 38, p. 170 ; Annexe, p. 182-185, 188 ; Livre III, chap. 4, p. 51 ; *Ibidem*, chap. 6, p. 61 ; chap. 8, pp. 65-67 ; Livre IV, chap. 8, p. 29 ; Livre VI, chap. 3940, pp. 209-216 ; Livre VII, chap. 5, p. 17, chap. 11, p. 29, 30. La traduction espagnole des passages que nous venons de citer est la suivante : « casa de los sátrapas » ; « casa de los ídolos » ; « casa de Quetzalcoatl » ; « casa de religión » ; « la casa del templo llamada calmecac » ; « aposentos de ministros de ídolos » ; « sala » (Sahagún 1989, t. I, p. 62, 223, 227, 244, 437-442, 485, 502, t. II, p. 491).

CHAPITRE III
LIEUX DE CULTE ET PARCOURS CÉRÉMONIELS
DANS LES FÊTES DES VINGTAINES

I

Tlacaxipehualiztli

La nom de la deuxième vingtaine de l'année solaire mexica – celle avec laquelle nous allons commencer le long parcours qui nous conduira à effectuer un examen des espaces où étaient effectués les rites qui caractérisaient les célébrations de l'année solaire – signifie « Écorchement des Hommes »¹, puisque cette typologie de mise à mort caractérisait les exécutions rituelles du mois. Cette vingtaine était consacrée à Xipe Totec, Notre Seigneur l'Écorché, une des instances surnaturelles les plus complexes du panthéon des anciens Nahuas. Sa personnalité divine, ainsi que son champ d'action, se rattachaient de manière manifeste, comme nous le verrons dans les pages suivantes, aux entités appartenant à la dimension végétale et du maïs, tout comme aux instances éminemment solaires, dont Tonatiuh et Xochipilli en étaient des représentants.

Selon l'enregistrement des données par Bernardino de Sahagún, qui avait récolté ses renseignements directement de la bouche de ses informateurs nahuas, cette vingtaine tombait entre le 5 et le 24 mars, au moment de l'arrivée des Espagnols dans la Vallée de Mexico. En revanche, selon la théorie du décalage des cérémonies mensuelles de l'année solaire indigène, proposée par Michel Graulich, à l'origine, cette fête devait avoir lieu entre le 30 septembre et le 19 octobre. Evidemment le déplacement des rites caractérisant ce mois aurait décrété un passage de la période immédiatement antérieure au commencement de la saison des pluies – raison pour laquelle l'histoire des études a attribué à cette vingtaine les connotations des cérémonies agraires propres au cycle des semailles – à la période qui inaugurait la moitié ignée et céleste du calendrier. Cette période était représentée par la saison sèche, époque annuelle caractérisée par les récoltes². Nous aurons l'occasion de souligner que la même problématique devient patente lors de l'analyse de la vingtaine parallèle d'Ochpaniztli, elle aussi étroitement associée aux

¹ La décomposition du vocable se fait à partir du mot *tlacatl* : homme, et de la forme verbale *xipehua* : écorcher. Les sources concordent quant à la signification du nom de la vingtaine (Motolinía 1971, chap. 18, p. 63 ; Durán 1984, t. I, chap. IX, p. 95 ; Serna 1892, p. 323 ; *Relaciones geográficas del siglo XVI : México* 1986, p. 214 ; *Codex Tudela* 2002, pl. n° 12r ; *Codex Magliabechiano* 1970, pl. n° 20r et 30v, Codex Vaticanus A 1900, pl. n° 43). Les *Costumbres* (1945, p. 39) traduisent par « *desollamiento de varón* ».

² Graulich (1999, pp. 209-211).

changements de saisons et interprétée de manière opposée – cérémonies des semailles ou des récoltes – par les chercheurs³.

Comme nous avons eu l'occasion d'en discuter dans les chapitres précédents, le but de ce travail n'est pas de prendre part au débat qui a divisé les spécialistes des anciennes cultures mexicaines en deux formations opposées, celle qui soutient l'existence d'un ajustement du calendrier à la durée réelle de l'année tropicale et celle qui la nie⁴. Toutefois, il nous paraît fondamental, afin d'aborder le symbolisme religieux rattaché aux cérémonies réalisées, de ne pas fermer les yeux sur cette importante controverse. Pour cette raison, il vaut la peine de présenter – même sous forme résumée – les aspects qui ont poussé les historiens des religions à voir dans cette vingtaine une représentation liturgique des semailles ou des récoltes. Étant donné que ce chapitre inaugure l'analyse des cérémonies mensuelles, il nous paraît significatif d'introduire ce débat, surtout dans la mesure où Tlacaxipehualiztli – et Ochpaniztli par la suite – représentent sans doute les deux récurrences cérémonielles qui ont fait couler beaucoup d'encre dans ce débat. Cette méthodologie ne sera pas suivie dans les autres chapitres, portant sur l'étude des autres vingtaines, afin de permettre une lecture plus immédiate des interprétations liturgiques développées, ayant trait directement au thème de recherche sur lequel ce travail est focalisé.

Les interprétations des spécialistes se sont d'abord basées sur la position du mois dans le calendrier, coïncidant avec l'équinoxe de printemps⁵. Les arguments proposés pour défendre la position favorable à l'ajustement du cycle calendaire à l'année réelle – tout comme l'interprétation de la vingtaine comme une fête des semailles – comportent un certain nombre de caractéristiques, attribuées à Tlacaxipehualiztli, reprises, de manière plus ou moins détaillée, par la majorité des chercheurs. Ces aspects comportent le changement de peau comme métaphore du changement de saison et du nouveau

³ *Infra*, chap. III, VI, 5.4.

⁴ Parmi les auteurs qui acceptent la théorie de l'ajustement du calendrier solaire à l'année réelle, nous pouvons citer, à titre d'exemple, Broda (1970) ; Castillo Farreras (1971) ; Limón Olvera (2001a) ; Dehouve (2008a et b). Parmi les auteurs qui présentent ou qui suivent la théorie du décalage de l'année solaire, mais aussi qui postulent l'interprétation des rites, mise en place par Graulich (1999 ; 2000a), citons Ragot (2000) ; Dupey García (2009) ; et les progrès démontrés par Špráǰz (2000) dans les études archéoastronomiques.

⁵ À ce propos, nous renvoyons à Motolinía (1971) ; Durán (1984, t. I, pp. 95, 243) ; Broda (1971) ; López Luján (2005, p. 217) ; González González (2011, pp. 245-246).

commencement du cycle agraire ; les rites sacrificiels – le *tlabuabuanaliztli*⁶ et le *tlacacaliztli*⁷ – ayant pour but de nourrir et féconder la terre, autre métaphore des semailles ; l'écorchement comme représentation de l'action d'écorcher le maïs avant de le semer⁸. Selon Preuss, l'extraction du cœur sur le *temalacatl*, une pierre avec un trou en son centre, représentait l'introduction des grains de maïs dans le sexe de la terre⁹. González González attire l'attention sur l'un des noms de la fête, *xilopehualiztli*, ou « principe des xilotl », ainsi que sur le symbolisme propitiatoire du rite *Ayacachpixolo*, en tant que cérémonie directement vinculée aux semailles¹⁰. Il signale aussi l'utilisation des grappes de maïs appelées *ocholli*, dont la fonction était d'être offertes aux *Xipeme*, après avoir été gardées toute l'année. Elles étaient utilisées aussi pour les semailles et, à partir de leurs graines, on confectionnait des *tortillas* spéciales seulement consommées à l'occasion de Tlacaxipehualiztli¹¹.

En ce qui concerne la position de Graulich, l'auteur ne nie pas l'importance attribuée au changement de saison et de peau, mais il souligne également que l'action d'écorcher le maïs avait lieu deux fois dans l'année : avant les semailles et avant la récolte. Le chercheur belge reprend donc l'association entre le maïs et Xipe Totec, établie par Preuss¹², mais en tant que preuve de l'assimilation du dieu à peau d'écorché avec l'épi mûr, et non pas avec la graine prête à être mise en terre. Ce dernier rôle aurait été tenu, une demi-année plus tard, par Cinteotl, le maïs né de l'accouplement de Xochiquetzal avec Tezcatlipoca-Piltzintecuhtli, dans le paradis mythique de Tamoanchan¹³. Le rite central de la vingtaine, le *tlabuabuanaliztli*, pendant lequel les guerriers ennemis mouraient sur le *temalacatl*¹⁴, est considéré comme une métaphore de la récolte des dieux – où les

⁶ Ce vocable signifie « action de rayer, de creuser une chose ». Il s'agit du nom d'action formé à partir de la forme verbale *huahuana* (Wimmer 2006, s.v. *tlabuabuanaliztli* ; *huahuana*).

⁷ Le *tlacacaliztli* correspond au « sacrifice à coups de flèches ». Son prototype mythique est relaté dans les *Anales de Cuauhtitlan* (2011, p. 59), où l'on raconte l'arrivée des Ixcuinanme à Tollan, dans l'année 9 Acatl. Ces déesses inaugurèrent ce type de mise à mort en sacrifiant, à coups de flèches, leurs époux.

⁸ À ce propos, nous renvoyons à Seler (1963, vol. I, pp. 37, 119, 129-130) ; Caso (1973) ; Bayer (1965) ; López Austin (1967) ; Broda (1970). Pour une vision ciblée sur la dimension militaire de la fête voir aussi Bueno Bravo (2009). Pour un approfondissement, nous conseillons la lecture de Graulich (1999, pp. 218-224).

⁹ Preuss (1903), cité in Graulich (1999, p. 220).

¹⁰ *Codex Aubin* (1963, p. 53) ; González González (2011, p. 265-267).

¹¹ *Ibidem*, pp. 270-278.

¹² Preuss (1903, pp. 200-202), cité in Graulich (1999, p. 221).

¹³ Graulich (1999, p. 221). Pour un approfondissement relatif à la naissance de Cinteotl et à la réactualisation de cette aventure mythique dans le cycle des vingtaines mexicains, nous renvoyons au chapitre consacré à la vingtaine d'Ochpaniztli (*Infra*, chap. III, VI).

¹⁴ Le *temalacatl* – dont le nom a été traduit par « roue de pierre » par López Austin (1965, p. 95) – était le monolithe au dessus duquel se réalisait le *tlabuabuanaliztli*, appelé par les Espagnols « sacrifice gladiatoire ».

captifs étaient récoltés comme des épis de maïs – qui se déroulait en parallèle à la récolte des hommes dans les champs¹⁵.

Nous aurons l'occasion d'aborder les autres aspects mis en relation avec les récoltes tout au long du chapitre. Pour l'instant, il importe de souligner que la recherche de Graulich a permis de reconnaître, dans les rites centrés sur la réalisation du *tlabuabuanaliztli*, l'évocation de l'aventure mythique portant sur la naissance de la première guerre sacrée instaurée pour nourrir le Soleil et la Terre, et sur la consécutive défaite des Quatre Cents Mimixcoa. Cette légende – rapportée par la *Leyenda de los Soles*¹⁶ – raconte comment la déesse Terre avait mis au monde les Quatre Cents Mimixcoa. Soleil leur avait fourni des armes pour aller chasser et, par conséquent, procurer de la nourriture à leurs parents divins. Toutefois, les Quatre Cents Mimixcoa passaient leur temps à s'enivrer et à coucher avec des femmes. Ainsi, Soleil et Terre décidèrent de confier leur requête aux cinq autres Mimixcoa, nés après les Quatre Cents. Cependant, au lieu de partir chasser du gibier, Cuauhtlicohuah, Mixcoatl, Cuitlachcihuatl, Tlotepetl et Apantecuhtli organisèrent la tuerie des Quatre Cents Mimixcoa, pour les offrir en nourriture au Soleil et à la Terre. En raison de cet épisode mythique – dont les caractéristiques sont reprises dans d'autres chroniques à caractère mythologique¹⁷ – les Quatre Cents Mimixcoa représentent, par antonomase, le prototype des victimes sacrificielles, incarnées par les captifs capturés sur le champ de bataille¹⁸.

Dans le rite – reflet fidèle et en même temps innovateur du mythe – les guerriers obligés à se battre au-dessus du *temalacatl* représentaient les Quatre Cents Mimixcoa, qui consommaient du pulque avant la bataille, tout comme leurs prototypes légendaires. Les quatre combattants mexicas affublés comme deux aigles et deux jaguars, en revanche, représentaient les cinq Mimixcoa vainqueurs du combat. Selon Graulich, ce rite s'inscrivait de manière cohérente dans la célébration d'un horizon agraire qui commémorait le début de la saison sèche et de la guerre, qui n'était autre qu'une récolte réalisée par les instances divines¹⁹.

¹⁵ Graulich (1999, pp. 225-229).

¹⁶ *Leyenda de los Soles* (2011, pp. 185-187).

¹⁷ *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (2011, pp. 41-43).

¹⁸ Pour un approfondissement du symbolisme de ces personnages mythiques, nous renvoyons à Graulich (2000a, pp. 160-165) ; Olivier (2008b, 2010b, 2011).

¹⁹ Graulich (1999, pp. 224-230).

Dans l'analyse des mythes et des rituels de l'ancien Mexique, Graulich (1999) a aussi démontré que le déroulement des événements d'une ère, d'une année, et même des différents au-delà, suivait le modèle cyclique du jour. Dans le cas du calendrier mexica, donc, la saison sèche correspondait à la moitié diurne et chaude, au jour, tandis que la saison des pluies correspondait à la moitié nocturne et froide, c'est-à-dire à la nuit. Le début de la saison sèche ayant été comparé, par conséquent, au lever du jour, les rites de Tlacaxipehualiztli commémoraient aussi le lever mythique du Soleil à Teotihuacan. Selon la version de Sahagún, les dieux s'étaient réunis à Teotihuacan afin de choisir celui qui deviendrait le nouveau Soleil, capable d'éclairer le monde plongé dans l'obscurité. Deux candidats sont choisis : le dieu bubonneux Nanahuatl et Tecciztecatl. Les deux pratiquent quatre jours de jeûne et pénitences, afin de se préparer à sauter dans le brasier divin et renaître en tant qu'astre solaire. Le moment venu, Tecciztecatl recule quatre fois, épouvanté par la chaleur du brasier. Nanahuatl, en revanche, saute avec sûreté dans le feu, suivi rapidement par son rival. Le premier deviendra le Soleil, tandis que le deuxième se transformera en Lune, puisque sa lumière sera éteinte par le jet d'un lapin, qui restera imprimé sur son visage²⁰. Or, avant l'émergence du Soleil, les dieux commencèrent à regarder le ciel vers les quatre points cardinaux, en attendant l'apparition de l'astre du jour. Certains pensaient qu'il apparaîtrait vers le nord, vers l'ouest ou vers le sud. Les instances qui se dirigèrent vers l'est étaient Quetzalcoatl-Ehecatl, Totec, appelé aussi Anahuatl Itecuh et Tezcatlipoca rouge, les Mimixcoa et quatre femmes. Puisque le soleil ne bougeait pas, Ehecatl décida de sacrifier tous les dieux. Le seul à s'échapper fut Xolotl, qui se cacha successivement dans un champ de maïs, de maguey et dans l'eau, sous les traits respectifs d'un épi de maïs double, d'un maguey à deux têtes et en *axolotl*. À ce moment-là, il fut finalement attrapé et sacrifié²¹. Le thème de cette aventure mythique, étayé par le chercheur belge à l'égard de Tlacaxipehualiztli, a été repris et approfondi dans l'analyse réalisée par Carlos González, comme nous le verrons par la suite²².

Le chercheur mexicain attire également l'attention sur l'importance d'un récit mythologique rapporté dans les *Anales de Cuauhtitlan*, où il est question du début des sacrifices humains pendant les dernières années de Tollan. L'origine de l'écorchement des hommes remonterait à l'année 13 Acatl, quand une femme otomí, qui était en train de

²⁰ Pour un approfondissement du symbolisme de cette aventure mythique, notamment en relation avec la dichotomie pauvres nouveaux venus et riches sédentaires, exprimée par les personnages de Nanahuatl et Tecciztecatl, nous renvoyons à Graulich (2000a, pp. 118-122).

²¹ Sahagún (1950-1982, Livre VII, chap. 2, pp. 6-8) ; Sahagún (1989, t. II, p. 481-482).

²² González González (2011, pp. 203-216).

redresser des feuilles de maguey dans une rivière, fut tuée et écorchée par le Toltèque Xiuhcozcatl, qui avait ensuite endossé sa peau²³. González considère l'étroite relation existant, à ce propos, entre les deux rites d'écorchement mis en scène dans le cycle des vingtaines, représentés par le rite de Tlacaxipehualiztli et par le rite d'Ochpaniztli, où les victimes écorchées sont féminines. Cette aventure mythique, en effet, semble donner une origine commune à ces deux manifestations religieuses²⁴.

Avant de terminer cette introduction aux rituels de Tlacaxipehualiztli, il convient de signaler que la méthodologie adoptée pour la réalisation de ce chapitre prévoit l'intégration des informations, récoltées dans les documents coloniaux, au sujet de la deuxième vingtaine de l'année solaire, avec celles relatives à la première et à la troisième vingtaine. En effet, les rites en l'honneur des Tlaloque, mis en scène en Atlcahualo, prévoyaient également une liturgie, expliquée comme faisant partie des cérémonies de Cuauhitl Ehua, associée aux sacrifices qui étaient réalisés le mois suivant. Également, le cycle rituel ayant trait à Xipe Totec et à l'utilisation des peaux s'achevait non pas avec la conclusion de Tlacaxipehualiztli, mais de Tozoztontli, la troisième vingtaine du calendrier.

Il serait impossible, dans la réalisation de ce travail, d'aborder, de manière systématique, le symbolisme rattaché au corpus global des rites célébrés dans la fête de l'Écorchement des Hommes. Nous devons signaler que ce chapitre utilisera, en tant que support à l'explication du thème, plusieurs travaux issus de l'histoire des religions mésoaméricaines, consacrés précisément à l'étude de la personnalité divine de Xipe Totec et de la vingtaine pendant laquelle il était à l'honneur. Nous songeons aux travaux de Broda (1970), Graulich (1999), Vié Wohrer (1999) et González González (2011). En ce qui concerne, plus spécifiquement, le thème central de notre recherche, nous ferons systématiquement référence à cette dernière publication, dont le mérite est d'aborder, de manière minutieuse et pour la première fois, la problématique associée au scénario du culte de Xipe Totec à Mexico-Tenochtitlan. Nous nous proposons, par conséquent, d'en présenter à la fois un résumé et, en même temps, une intégration.

²³ *Anales de Cuauhtitlan* (2011, p. 59).

²⁴ González González (2011, pp. 216-227).

1. La fête de Tlacaxipehualiztli dans l'œuvre de Bernardino de Sahagún

1.1. Le récit des *Primeros Memoriales*

Les informateurs de Tepepulco, interrogés par le moine franciscain, relatent que cette fête était caractérisée par la mort des captifs et des esclaves qui étaient écorchés, par la participation des *Xipeme* aux parcours urbains, pendant lesquels ils revêtaient les peaux d'écorchés, ainsi que par la préparation de différents types de nourriture, appelés *builocpalli*, *neclubtlaxcalli* et *olchicalli*, consommés par les dieux ou par les prêtres²⁵. Le texte continue en décrivant brièvement le rite du *tlabnahuanaliztli*, pendant lequel les captifs étaient tués et écorchés. Ensuite, les peaux étaient revêtues par des personnes, qui les endossaient pendant vingt jours et qui dansaient avec elles. Le récit relate qu'au moment où les *Xipeme* revêtaient les peaux, avait lieu un rite pendant lequel, dit Jiménez Moreno, on faisait une offrande sur l'herbe sèche, le *zacate*. L'herbe était secouée et, selon l'interprétation du chercheur mexicain, on y déposait les peaux d'écorchés²⁶. Un autre nom de la fête était *Ayacachpixolo*, ce qui signifie « les sonnailles sont ensemencées »²⁷. Pendant cette fête, il y avait une danse « *in inchan Diablo* », dans le temple du dieu, à laquelle participaient les nobles et les gens du peuple, tous en brandissant leurs *ayacachtli*. La même danse se déroulait aussi sur la place du marché.

²⁵ Il s'agit de plats qui correspondent, respectivement, à de la pâte faite de maïs non bouilli et d'une tortilla faite à base de miel (Jiménez Moreno 1974, voir Sahagún 1974, p. 23). Jiménez Moreno (*Ibidem*) n'arrive pas à identifier le troisième type d'aliment, qu'il associe, hypothétiquement, au vocable *olli*, caoutchouc. Sullivan (voir Sahagún 1997, p. 56) ajoute que l'*olchicalli* faisait partie d'une liste formée par la nourriture des seigneurs, dans le Livre VIII du *Codex de Florence*. Dans cette traduction (*Ibidem*), ceux qui consomment ces aliments ne sont pas les dieux, mais les grands prêtres.

²⁶ Le mot nahuatl qui définit ce rite est *zacapan hualnemanalo*. Cette dernière forme verbale est l'impersonnel du verbe *mana*, ce qui signifie « offrir quelque chose ; placer, déposer » (Wimmer 2006, *s.v. mana*). Le verbe est précédé du directionnel *hual*, qui indique un rapprochement (Launey, vol. I, p. 59). Seler traduit par « se colocaba sobre el zacate », tandis que la traduction proposée par Jiménez Moreno (1974, p. 26) ne permet pas de comprendre si l'action de l'offrande s'adressait aux *Xipeme*, ou si les *Xipeme* constituaient l'offrande. Sullivan (Sahagún 1997, p. 57) reprend, en partie, la description de ce même rite, décrit dans l'*Historia general* (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 204), pour expliquer que cette cérémonie avait lieu la première fois que les peaux étaient données aux *Xipeme*. Ces derniers étaient exposés sur l'herbe sèche. Il s'agit d'un rituel que nous retrouverons dans d'autres vingtaines, comme Ochpaniztli ou Quechollli. Dans le chapitre consacré à cette dernière vingtaine, nous nous rapprocherons du symbolisme inhérent à cette cérémonie (*Infra*, chap. III, VII, 6.1).

²⁷ Le mot se décompose de la manière suivante : Ayacach(tli)-pixo(a)-lo. L'*ayacachtli* était un instrument de percussion, composé d'une calebasse ronde ou ovale, remplie de graines ou de petits cailloux, reliée à une poignée en bois (Wimmer 2006, *s.v. ayacachtli*). Le verbe *pixoa* signifie « semer, ensemencer » (*Ibidem*, *s.v. pixoa*), dans ce cas, dans sa forme passive due au suffixe *-lo*. Le sens de ce mot est discuté. Alors que Seler donne, comme traduction, « con la sonaja siembran », Jiménez Moreno (1974, p. 24) attire l'attention sur l'autre aspect du même verbe, qui signifie « se couvrir de plumes ». Sullivan (Sahagún 1997, p. 57) traduit ce vocable par « The Sowing of the Rattles ». Vié-Wohrer (1998, p. 8) traduit par « on sème les sonnailles ».

L'illustration qui accompagne le texte du document de Tepepulco – correspondant à la feuille n° 250r – est l'une des plus complexes du cycle des vingtaines, peinte par les assistants du moine franciscain. L'image peut être divisée en trois sections (Fig. 9).

La première, en haut de la feuille, montre, au milieu, ce que nous pouvons facilement identifier comme le sanctuaire de Xipe Totec ou celui de Huitzilopochtli, en raison du sacrifice qui est en train de se dérouler dans cet espace. L'édifice montre le chambranle de la porte rouge, tandis que le toit, décoré de lignes noires entrecroisées, est surmonté de créneaux en forme de trapèze inversé. Trois personnages, identifiés comme des prêtres, en raison des rosettes de papiers qui ornent leurs têtes et de la peinture corporelle noire, sont en train de maintenir une victime, dont le corps est recouvert de sang. À gauche, nous pouvons voir le destin qui attendait le corps du prisonnier sacrifié : en effet, quatre individus sont en train d'enlever la peau du corps d'une victime. À droite, en revanche, un captif armé de *macuabuitl* et bouclier apparaît attaché par une corde au trou qui se trouve au milieu du *temalacatl*. Il s'agit d'une des victimes qui participait au rite du *tlabuabuanaliztli*. La preuve est représentée par les trois personnages qui entourent le monolithe : il s'agit d'un combattant déguisé en aigle, d'un autre déguisé en loup ou en ours²⁸, et d'un dernier déguisé en jaguar.

Nous estimons possible que le temple au milieu de notre peinture puisse être interprété comme celui du Colibri de la gauche. En effet, le récit du *Codex de Florence* nous informe du fait qu'avant le *tlabuabuanaliztli*, un certain nombre de prisonniers étaient tués dans le sanctuaire du dieu tutélaire mexica. Les corps étaient ensuite confiés aux soins des prêtres *cuacuacuiltin*, qui les écorchaient. Le rite suivant de cardiectomie et écorchement, en revanche, avait lieu sur le *temalacatl* et, par la suite, dans le *calpulco* du guerrier qui avait fait son prisonnier. Le rite d'écorchement des *mamaltin*, tués dans le Templo Mayor, avait lieu dans l'*Apetlac*, un espace rituel qui faisait partie de la plateforme de la Grande Pyramide, et dont l'analyse fera l'objet d'une étude détaillée tout au long du cycle des vingtaines. Espinosa Pineda partage ce point de vue²⁹, et considère que cette illustration est une

²⁸ Selon Jiménez Moreno (1974, p. 25) il s'agit d'un tigre, tandis que, selon Espinosa Pineda (2010, p. 75), il s'agit d'un coyote ou du « Vieux loup », un personnage qui intervenait lors du *Tlabuabuanaliztli* en tant que « parrain » des prisonniers voués au sacrifice. La même interprétation est partagée par Baird (1979, p. 128) et Couch (1985, p. 45). Baird, en particulier, souligne la taille importante du *Cuetlachbuehue* ainsi que du représentant de Xipe Totec, dans la troisième section de la feuille. Cela ne ferait que marquer le rôle de premier ordre joué par ces deux personnages dans ce contexte rituel.

²⁹ Espinosa Pineda 2010, p. 73. Le chercheur mexicain pratique une assimilation entre les créneaux en forme de trapèze inversé et ceux en forme de double trapèze inversé. Il considère que ce dernier type,

représentation schématique du centre cérémoniel de Tenochtitlan. Il identifie le temple de la première section comme étant celui de Huitzilopochtli, image cosmique de l'est et du soleil ascendant. Le *tzompantli* serait une allusion à l'ouest et à l'Inframonde, tandis que la petite plateforme représentée en bas, par rapport aux escaliers du Templo Mayor, serait une allusion au centre de l'univers³⁰. Cette interprétation nous paraît douteuse, dans la mesure où plusieurs questions demeurent sans réponse. Par exemple, l'auteur n'explique pas le symbolisme du sanctuaire situé à gauche de la composition. De plus, si cette représentation dépeint l'enceinte cérémonielle de Mexico-Tenochtitlan, le sanctuaire de Xipe Totec devrait occuper la partie droite de la feuille, direction qui, dans un plan orienté, correspondrait au sud, c'est-à-dire l'emplacement où était le Yopico, selon la planche n° 269r des *Primeros Memoriales* (Fig. 3). Couch, en revanche, suppose que l'enceinte cérémonielle représentée dans cette planche est celle de Tepepulco, et que la séquence des événements rituels peints souligne le déroulement de l'action dans le même espace³¹.

La section inférieure de l'illustration montre encore deux bâtiments. À gauche, un sanctuaire au chambranle rouge et au toit également orné de lignes noires entrecroisées. Il est couronné, cette fois, par des créneaux en forme de double trapèze inversé. Dans l'espace situé devant le temple, se trouvent trois personnages. Deux sont en train de jouer d'instruments à vent – activité qui les rattache à la dimension sacerdotale – tandis que le troisième a été interprété comme étant le prêtre ou l'*ixiptla* de Quetzalcoatl³². Devant le sanctuaire se dresse un *tzompantli* où figure, embrochée, une tête décapitée.

Selon Jiménez Moreno, les créneaux de ce temple rappellent la queue du *xihcoatl*, raison pour laquelle il propose de considérer cet espace comme le sanctuaire du dieu du feu Xiuhtecuhtli ou de Xipe Totec, puisque parfois ils partageaient certains traits communs³³. En effet, cette décoration architecturale, à laquelle a été donnée l'appellation

dans un certain nombre de documents pictographiques, était l'apanage de la chapelle située dans la moitié méridionale du Templo Mayor, dont le trapèze simple pourrait constituer une variante.

³⁰ Espinosa Pineda (2010, p. 73).

³¹ Couch (1985, pp. 44-45).

³² Jiménez Moreno 1974, p. 26. Remarquons les extrémités arrondies de son couvre-chef, la même forme qui orne la tête et le *maxtlatl* du dieu dans d'autres documents pictographiques (*Codex Borbonicus* 1991, pl. n° 22, 26, 27, 34 ; *Codex Borgia* 1963, pl. n° 19, 23, 51, 72 ; *Codex Telleriano-Remensis* 1899, pl. n° 8v, *Codex Vaticanus A* 1900, pl. n° 20v) ainsi que son sceptre recourbé.

³³ Jiménez Moreno 1974, p. 26. L'auteur fait allusion aux traits communs à ces deux divinités. Il est possible qu'il fasse allusion au sacrifice d'Ixcozauhqui, en Tlacaxipehualiztli, mentionné par les informateurs des de Sahagún dans la vingtaine ignée d'Izcalli (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 37, p. 168). En réalité, comme nous documenterons dans la description de Tlacaxipehualiztli faite par Durán,

de « glyphe *xi* », justement en raison de la ressemblance avec la queue de cet animal fantastique, a été étudiée en détail par différents chercheurs, qui lui ont attribué un évident symbolisme igné³⁴. Un rapide examen des documents pictographiques, tout comme la reprise de l'analyse entamée par López Austin et López Luján (2009), nous permet de diagnostiquer sa présence dans certaines représentations du sanctuaire dédié à Huitzilopochtli, au sommet du Templo Mayor³⁵, mais aussi dans une peinture murale à l'intérieur de la Maison des Aigles³⁶, dans le Plan de Maguey³⁷ et dans le *Codex Mendoza*, où ces créneaux couronnent la représentation d'une *cuicacalli*³⁸. À ce faisceau de données, il faut ajouter la représentation visible dans la planche n° 13 du *Tonalamatl Aubin* (1893), où un petit bâtiment couronné de créneaux en forme de glyphe *xi* est associé à la déesse Toci-Tlazolteotl³⁹.

Pour terminer l'analyse de notre illustration, la troisième et dernière section montre, à gauche, deux individus identifiés comme étant deux captifs prêts pour le sacrifice. En effet, l'iconographie qui les caractérise est celle des Mimixcoa : le corps rayé de lignes blanches, le loup noir autour des yeux et la petite bannière qu'ils tiennent dans la main. À droite, en revanche, nous voyons une petite procession, guidée par une *ixiptla* de Xipe Totec – ou par l'un des *Xipeme* – reconnaissable à la peau d'écorché qu'elle porte, au couvre-chef conique, attribut du dieu, à la jupe faite de feuilles de *zapote* et au *chicahuaztli*, le bâton de sonnailles⁴⁰. Cet individu est suivi par deux autres personnes, habillées comme des nobles et brandissant un instrument qui a été interprété par Jiménez Moreno comme

nous verrons que, pendant cette vingtaine, l'on mettait à mort tous les représentants divins des quartiers de la ville, parmi lesquels il y avait aussi le dieu du feu. Un discours analogue doit être signalé à l'égard du sacrifice de Mayahuel, dans le Yopico.

³⁴ Pour un approfondissement, nous renvoyons à Caso (1967, pp. 174-175) ; López Luján-Neff-Sugiyama (2000) ; López Luján (2006, vol. I, pp. 123-124) ; López Austin-López Luján (2009, pp. 388-396) et Taube (2000b). Pour plus d'informations sur la présence du glyphe *Xi* dans les décorations architecturales d'époques précédentes à la période mexica, nous invitons à la lecture de López Luján (2006).

³⁵ *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pl. n° 36v) ; *Codex Vaticanus A* (1900, pl. n° 77r). Deux créneaux en forme de glyphe *xi* ont été découverts près du Templo Mayor pendant les travaux réalisés dans le métro (López Luján 2006, vol. I, p. 123), et quatre autres ont été inventoriés lors des explorations archéologiques réalisées à Mexico (Carrizosa Montfort-Aguirre Molina 2003).

³⁶ López Luján (2006, vol. I, pp. 123-124).

³⁷ González Aragón (1993, pp. 47-48).

³⁸ *Codex Mendoza* (1997, pl. n° 61r).

³⁹ Dans la planche correspondant, appartenant au *Codex Borbonicus* (1991, pl. n° 13), cet édifice est substitué par un *tzompantli*.

⁴⁰ Il s'agissait d'un instrument de musique constitué d'un manche avec une partie arrondie à son sommet, sur laquelle on fixait un élément pointu. Soit l'élément arrondi, soit le manche fonctionnait comme résonateur, puisqu'on y insérait des grenailles qui provoquaient des bruissements au moment où l'objet était agité. Attribut typique du dieu à la peau d'écorché, Xipe Totec, il constitue également un instrument fréquemment arboré dans la dimension liturgique des dieux de la terre, de la végétation et des eaux. Pour un approfondissement, nous renvoyons à la lecture de Couvreur (2011).

étant un *ayacachtli*⁴¹. Dans la fig. n° 9 nous présentons l'illustration du document avec la subdivision des activités rituelles et une proposition chronologique du déroulement des cérémonies, sur la base des données des *Primeros Memoriales* et aussi de la description issue de la *Historia general*. La même démarche sera suivie dans les commentaires aux vingtaines analysées dans les chapitres suivants.

Tableau n° 1 : les espaces du culte de Tlacaxipehualiztli selon les *Primeros Memoriales* de B. de Sahagún

Lieu	Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Espace où se trouve le <i>temalacatl</i> (Cour du Yopico)	?	Captifs	Sacrifice et écorchement des victimes
Espace où se déroule le rite <i>Zacapan Hualnemanalo</i>	Quand les <i>Xipeme</i> revêtent les peaux pour la première fois	<i>Xipeme</i> , gens du peuple	Présentation (et offrandes ?) des <i>Xipeme</i>
Temple de Xipe Totec (Édifice avec créneaux en forme de glyphe <i>xi</i> ?)	?	Noble et gens du peuple	Danse en secouant les <i>ayacachtli</i>
Le <i>Tianquiztli</i> (Procession du <i>Xipeme</i> et du cortège ?)	?	Gens du peuple	Danse en secouant les <i>ayacachtli</i>

1.2. Le récit de l'*Historia general de las cosas de la Nueva España*

1.2.1. Les espaces de Cuahuatl Ehua

Comme précédemment énoncé, la liturgie relative aux cérémonies en l'honneur de Xipe Totec ne commençait pas avec le premier jour de Tlacaxipehualiztli, mais dans le mois précédent de Cuahuatl Ehua. La version nahuatl du *Codex de Florence* relate que, pendant cette cérémonie, dont l'étymologie signifie « les poteaux se soulèvent »⁴², ceux qui allaient mourir sur la pierre *temalacatl* faisaient leur apparition. Ils étaient amenés au Temple de Xipe Totec, le Yopico, où les prêtres leur montraient comment ils seraient tués. L'extraction du cœur était représentée à travers l'utilisation de *tortillas* de maïs moulu qui n'avaient pas été préparées avec la chaux, appelées *yopitlaxcalli*, et qui faisaient office de

⁴¹ Jiménez Moreno (1974, p. 26).

⁴² Nous suivons la traduction proposée par González González (2011, p. 252) qui est « se levantan los palos ».

cœurs⁴³. Ils faisaient quatre fois leur apparition devant les habitants de Tenochtitlan, en revêtant, respectivement, des vêtements rouges ou blancs, les couleurs associées à Xipe Totec. La tenue dans laquelle ils mouraient était rouge, et on leur rayait la peau avec du caoutchouc liquide. Les *Tlamanime*, c'est-à-dire ceux qui avaient capturé un prisonnier, s'ornaient aussi. Ils revêtaient leur corps d'ocre et de duvet, tandis que leurs bras et leurs jambes étaient décorés de plumes⁴⁴. Les accessoires qu'ils portaient étaient juste prêtés pour le moment où ils allaient réaliser la danse des captifs, le jour de la fête. En se montrant avec ces ornements, le *Tlamani* faisait savoir aux gens que son prisonnier était un des « rayés », destiné au prestige du *tlabnahuanaliztli* qui avait lieu en Tlacaxipehualiztli. Tous ceux qui avaient fait un prisonnier allaient en dansant, en pliant les genoux et en secouant avec force leurs bâtons de sonnaillles⁴⁵.

Selon le bref résumé de la fête qui précède la description des vingtaines, dans le Livre II de Sahagún, la dynamique du rituel apparaît différente. En effet, Sahagún explique que le sacrifice « gladiatoire » était réalisé en l'honneur des dieux aquatiques, célébrés en Atlcahualo, et non pas de Xipe Totec. De plus, seul le combat des captifs avait lieu sur le *temalacatl*, puisque l'extraction du cœur se réalisait, par la suite, au sommet du Yopico. Finalement, signalons que, selon cet extrait, l'exhibition des captifs et des *Tlamanime* avait lieu chaque jour de la vingtaine⁴⁶. La version espagnole du *Codex de Florence* ajoute des détails supplémentaires. D'abord, nous apprenons que le *temalacatl* se situait dans l'enceinte du Yopico. Ensuite, comme nous venons de le mentionner, la bataille des captifs, sur le monolithe, était suivie par l'extraction du cœur, réalisée dans le Temple de Xipe Totec. Les corps sans vie étaient jetés en bas des escaliers, où ils étaient confiés aux mains des *Tlamanime* respectifs. Ces derniers préparaient alors les corps, pour être ensuite cuisinés et partagés⁴⁷. Vié-Wohrer et González González ont attiré l'attention sur les différences existant entre le rite du *tlabnahuanaliztli* réalisé en Tlacaxipehualiztli et celui

⁴³ González González (2011, pp. 256-257) attire l'attention sur le possible symbolisme de l'utilisation de tortillas qui n'avaient pas suivi le procès de nixtamalisation. Sachant que l'utilisation de la chaux prévoyait d'enlever la peau des grains de maïs, il formule l'hypothèse que l'utilisation de ces pains ait pu constituer un parallèle des rites sacrificiels, dont le but était de souligner que les victimes tuées en Cuahuatl Ehua, tout comme les grains du végétal, n'étaient pas écorchées.

⁴⁴ Rodríguez Figueroa (2010, p. 248) propose que le lieu où avait lieu l'habillage des propriétaires des captifs étaient le *Yopico Calmecac*.

⁴⁵ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 20, pp. 45-46).

⁴⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, pp. 1-2). Selon la reconstruction de la fête, proposée par Rodríguez Figueroa (2010, p. 243), les quatre apparitions des victimes correspondaient au 5^e, 10^e, 15^e et 20^e jour de la vingtaine d'Atlcahualo, une interprétation qui permettrait de confirmer le passage du document de Sahagún. De plus, elle propose également que le lieu où se déroulait la présentation publique des victimes était l'esplanade aux pieds du Yopico, ce qui correspondrait à sa cour.

⁴⁷ Sahagún (1989, t. I, p. 106).

décrit pour la vingtaine de Cuahuil Ehua⁴⁸. La chercheuse française considère que le passage à considérer comme certain est la simulation du *tlabuahuanaliztli* – décrit dans la version nahuatl – et non pas sa réalisation immédiate, comme c’est relaté dans la version espagnole. Ce dernier passage représenterait, en revanche, soit une erreur commise soit par Sahagún, soit une erreur de pagination faite par le copiste⁴⁹. La conclusion de González González, néanmoins, est que les rites de Cuahuil Ehua pouvaient détenir un « rôle purificateur », dont le but était la préparation des *Tlamanime* et des *mamaltin* à la participation au *tlabuahuanaliztli* du mois suivant⁵⁰.

Tableau n° 2 : les espaces de Cuahuil Ehua selon l’*Historia general* de B. de Sahagún

Lieu		Moment d’utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Enceinte du Yopico, (centre cérémoniel de Tenochtitlan)	Sommet de la pyramide	?	Captifs qui auraient participé au <i>tlabuahuanaliztli</i> ; prêtres ?	Mise en scène de l’extraction du cœur avec <i>tortillas</i> de maïs moulu sans chaux Extraction du cœur des captifs
	<i>Temalacatl</i>	?	Captifs ; <i>Tlamanime</i>	Combat
	Plateforme du temple	?	Corps des captifs ; <i>Tlamanime</i>	Lieu où les <i>tlamani</i> allaient chercher le corps du captif
Lieu où étaient présentés les captifs		?	Captifs ; <i>Tlamanime</i> ? ; gens du peuple	Présentation publique avec vêtements, alternativement, rouges et blancs
Lieu où les propriétaires des captifs s’ornaient (Tecanman) ⁵¹		?	Les propriétaires des prisonniers	Habillage et ornements avec ocre, duvet, plumes et insignes
Lieu où était réalisée la danse des propriétaires		?	Les <i>Tlamanime</i>	Exhibition en pliant les genoux et en secouant les <i>chicabuaztli</i>

⁴⁸ González González (2011, pp. 259-260). Les différences rencontrées sont les suivantes : les instances auxquelles on offrait le sacrifice, incarnées par les Tlaloque, dans le cas des captifs sacrifiés en Cuahuil Ehua, et Xipe Totec en Tlacaxipehualiztli ; la durée du rite sacrificiel, qui se prolongeait pendant toute la vingtaine, en Cuahuil Ehua et qui, en revanche, se déroulait un seul jour, en Tlacaxipehualiztli. Il faut également ajouter le changement du lieu de réalisation de l’extraction du cœur : au sommet du Yopico, en Cuahuil Ehua, et sur le *temalacatl*, en Tlacaxipehualiztli, tout comme le fait que, dans la première vingtaine, les attaquants, lors du rite sur le *temalacatl*, étaient les *tlamani*, alors que dans le deuxième mois, c’était les quatre combattants affublés comme aigles et jaguars. Finalement, il faut signaler la différence dans le traitement du corps des victimes après la mise à mort. En Cuahuil Ehua, ils étaient confiés aux propriétaires, cuisinés et mangés sans être écorchés, tandis qu’en Tlacaxipehualiztli ils étaient écorchés et consommés par la suite.

⁴⁹ Vié-Wohrer (1998, p. 7).

⁵⁰ González González (2011, p. 261).

⁵¹ Cette interprétation sera expliquée dans les pages suivantes.

1.2.2. Les espaces de Tlacaxipehualiztli

Le récit du *Codex de Florence* débute en annonçant que la fête d'Écorchement des Hommes était la cérémonie dans laquelle mouraient tous les prisonniers, non seulement les hommes, mais aussi les femmes et les enfants. Le jour de la fête – qui avait lieu le dernier jour du mois, selon la version espagnole⁵² – on célébrait la danse des captifs, une fois passé midi. Pendant la nuit qui précédait la fête, tous les *Tlamanime* veillaient, avec leur captif, dans les *calpulcos* respectifs et, à minuit, ils leurs coupaient une mèche de cheveux, pour la placer en face du brasier. Le lendemain avait lieu l'écorchement des victimes, appelés *Xipeme* et *Tototectin*⁵³, par la main des *tlamacazque*, dans le Temple de Huitzilopochtli. En lisant le texte, nous pouvons supposer que les propriétaires des captifs les accompagnaient jusqu'à la base de la pyramide, probablement dans l'*Apetlac*, pour être ensuite substitués par les religieux qui, en les attrapant par les cheveux, les amenaient au sommet de l'édifice⁵⁴. Une fois tués, le cœur était mis dans un *cuanhxicalli* tandis que les corps étaient jetés en bas, sur l'*Apetlac*. Les *cuanhxicalli*, ou « vases de l'aigle », étaient des récipients utilisés pour recueillir différentes offrandes sacrificielles, comme les cœurs et le sang des sacrifiés. Ils étaient aussi employés pour la crémation de vêtements et d'encens, ainsi que pour le dépôt d'autres objets offerts aux divinités, comme fleurs, tubes à tabac, etc. La taille, la décoration et le lieu où ils se situaient, dans les espaces sacrés de Tenochtitlan, étaient extrêmement variés. De plus, parfois la dénomination de *Cuanhxicalco* faisait référence à un édifice qui hébergeait un *cuanhxicalli* dans son enclos⁵⁵. Afin de mieux comprendre la polysémie refermée dans l'utilisation de ces structures, nous renvoyons à l'Annexe de ce chapitre (cf. Annexe 1).

⁵² Sahagún (1989, t. I, p. 107).

⁵³ Selon Sahagún (1989, t. I, p. 107) le premier nom veut dire « *desollados* », tandis que le second veut dire « *los muertos a la honra del dios Totec* ».

⁵⁴ Nous avançons cette hypothèse car cette procédure a lieu dans d'autres vingtaines, comme Xocotl Huetzi et Quecholli, dont les exemples seront commentés dans les pages suivantes. De plus, la version espagnole écrit « *los dueños de los captivos los entregaban a los sacerdotes abaxo, al pie del cu [...]* », une lecture qui confirme notre hypothèse.

⁵⁵ La bibliographie inhérent à l'étude de ces monuments est très vaste. Nous renvoyons, par exemple, à Seler (1990-1998, vol. III, pp. 79-86) ; Solís Olguín (1992) ; Taube (2009) ; Graulich (2010). En ce qui concerne notre recherche, il importe de rappeler que López Austin et López Luján se sont penchés sur une analyse des différentes dénominations adoptées pour décrire les *cuanhxicalli* dans la tradition historiographique du récit de Diego Durán et d'Alvarado Tezozomoc. Cette étude a été réalisée par rapport à leurs localisation dans les espaces appartenant au Templo Mayor. Pour un approfondissement, nous renvoyons à López Austin-López Luján (2009, pp. 463-467).

Dans l'*Apetlac*, les corps des sacrifiés étaient confiés aux mains des vieux prêtres *cuacuacuiltin*, les gens âgés des *calpullis*, qui les écorchaient⁵⁶ et les ramenaient dans les quartiers respectifs, dans le *calpulco* d'appartenance du *Tlamani*. Du *calpulco* le corps était ramené dans la maison du *Tlamani*, où il était découpé et mangé. Le *Tlamani* était orné avec du duvet, sa peau blanchie avec du gypse et il recevait des dons. Il était dénommé « soleil », « gypse » et « plume »⁵⁷. Autrement dit, à travers ce rite, il était complètement assimilé à son prisonnier de guerre, puisque le duvet et le gypse étaient précisément les ornements des victimes vouées au sacrifice⁵⁸. Les informateurs de Sahagún le relatent de manière très claire, puisqu'ils expliquent qu'il était orné de cette manière car il n'était pas mort à la guerre et parce qu'il aurait pu mourir, en payant sa dette sur le champ de bataille ou sur la pierre des sacrifices. Pour cette raison, les membres de sa famille pleuraient pour lui⁵⁹. Le *Tlamani* organisait un repas familial où l'on distribuait un bol d'un aliment appelé *tlacatlaolli*, à base de ragoût de maïs sec et d'un morceau de la viande du captif.

Le lendemain se déroulait le *tlabuahuanaliztli*, avant lequel, pendant la nuit, avait lieu à nouveau la veille des captifs, pendant laquelle la mèche de cheveux était coupée et gardée comme relique. La victime promise au couteau sacrificiel était appelée *cnaubtecatl*, et l'on disait qu'elle allait voir le soleil, qu'elle allait en sa présence.

Avait lieu, ensuite, le rite connu comme *Zacapan Nemanaliztli*, pendant lequel les *Xipeme*, revêtus des peaux des captifs écorchés, tués dans le Temple de Huitzilopochtli, se dressaient, pour la première fois, sur le sol jonché d'herbe et de gypse⁶⁰ (Fig. 10). Ce rite avait lieu dans la cour du Temple de Yopico, au moment où le soleil se levait dans le ciel.

⁵⁶ Ce passage de la version espagnole ne permet pas de savoir si l'écorchement s'effectuait exactement sur l'*Apetlac* ou dans un autre espace annexe du temple.

⁵⁷ Le texte nahuatl évoque le célèbre *difrasismo* « *in tizatl (yoan) bivittl* », métaphore de la mort sacrificielle. En ce qui concerne l'identification du matériau nommé *tizatl*, nous partageons l'avis d'Élodie Dupey García qui, dans sa thèse consacrée aux représentations des couleurs et aux matériaux colorants chez les Nahuas, l'identifie comme étant du gypse et non pas de la chaux ou de la craie blanche. Elle s'appuie notamment sur la tradition historiographique de Molina et Durán (Dupey García 2010a, vol. I, p. 72). Pour un approfondissement de la valeur symbolique du gypse et du duvet dans les contextes mythiques et religieux des anciens Nahuas, nous renvoyons à Dupey García (2010a, vol. II, pp. 388-405).

⁵⁸ Ce phénomène, à travers lequel le *tlamani* et son *malli* devenaient le reflet l'un de l'autre, est un aspect bien connu de la relation – voire l'identification – qui caractérisait le lien existant entre ces deux personnages, au sein de la société mexica. En outre, nous verrons cette logique à l'œuvre dans bon nombre de cérémonies mensuelles, non seulement dans la liturgie officielle, mais aussi dans un corpus de rituels définis comme « défis agonistiques », pendant lesquels les jeunes combattants étaient appelés à réclamer pour eux le destin d'offrande divine, c'est-à-dire le destin le plus honorable, celui de défunt solaire divinisé, habitant du firmament de l'astre diurne (*Infra*, chap. III, VIII, 6.4.).

⁵⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 21, p. 49).

⁶⁰ Selon la version espagnole du document (Sahagún 1989, t. I, p. 108), les porteurs de peau étaient des garçons (*mancebos*).

Les porteurs de peau se mettaient d'un côté, des guerriers et des chefs de guerre de l'autre, peut-être en se faisant face vers les quatre directions cosmiques⁶¹. Les *Tototectin* étaient alors provoqués et poussés à se battre par les soldats qui leur pinçaient le nombril. Quand les *Xipeme* se lançaient à la poursuite des combattants, qui les menaçaient avec des bâtons de pin, ils étaient accompagnés par le prêtre de Xipe Totec, appelé *Yobuallabuan*. Si l'un des guerriers était capturé, il était frappé par les *Xipeme* à l'aide du bâton à sonnaillles, le *chicahuaztli* (Fig. 11). Il était ensuite ramené dans le Yopico, et libéré seulement après avoir versé une rançon, qui pouvait être représentée par une dinde ou un manteau de coton. Selon la version espagnole, il ne serait pas question du Temple de Xipe Totec, mais d'une prison⁶². La bataille mise en scène entre les *Xipeme* et les guerriers s'achevait dans le lieu appelé *Totecco*, dénommé aussi *Totectzontecontitlan*, caractérisé par la présence d'une effigie en pierre du dieu⁶³.

Ensuite avait lieu le *tlabuabuanaliztli*, à l'aube (Fig. 12). Le *Tlamani* accompagnait son prisonnier, puis il se mettait de côté, en dansant et en observant le déroulement du rite⁶⁴. Du sommet du Yopico, descendaient les représentants de tous les dieux. Une fois en bas de la pyramide, ils encerclaient le *temalacatl* et il s'asseyaient sur des sièges ornés de plumes de spatule rose, appelés *quecholicpalli*. Ensuite, se déroulait une session pendant laquelle les Cozcateca, ornés avec des drapeaux de plumes de héron, jouaient des instruments à vent. Ils encerclaient, à leur tour, le *temalacatl*. Le captif devait alors boire du pulque, après avoir soulevé le récipient vers les quatre directions cosmiques, tandis qu'un prêtre décapitait une caille pour lui. Le « Vieux loup », le *Cuitlachbuehue*, le « parrain » des victimes, l'attachait à la pierre avec une corde appelée *tonacamecatl*, « la corde de notre

⁶¹ Sahagún (1950-1982, Livre VIII, Annexe, p. 85).

⁶² Sahagún (1989, t. I, p. 108).

⁶³ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 18, p. 39 ; Livre IX, chap. 15, p. 70).

⁶⁴ Dans la description du *temalacatl*, qui représente le monument n° 62 dans la liste de l'Annexe du Livre II de Sahagún, un passage de la version nahuatl a retenu l'attention de Couvreur (2000, p. 60-61). On y relate que, au moment où le captif avait été blessé plusieurs fois, « [...] à cet endroit, son fonctionnaire était celui qu'on appelle « conquérant précieux »/ « [...] *vncan itequippan catca, yn jtoca chalchiuhtepeoa* » (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 190). La chercheuse interprète cet extrait comme étant une référence au rôle joué par le propriétaire du prisonnier, pendant le déroulement du *tlabuabuanaliztli*, étant donné le sens du mot « chalchiuhtepehua ». Néanmoins, nous pensons que, dans ce cas, les informateurs de Sahagún auraient employé le mot *tlamani*. Par conséquent, nous retenons plus probable que ce passage doive être lu plutôt comme une référence au *tequippantli* Chalchiuhtepehua, le titre de l'un des fonctionnaires au service du monarque mexicain. Il est défini comme étant un membre du conseil royal du *tlatoani* et comme un chef de guerre renommé. Nous en retrouvons plusieurs mentions dans la *Crónica Mexicana* d'Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XXXVIII, p. 171 ; chap. LVI, p. 240 ; chap. LXVII, p. 288 ; chap. LXXI, p. 302). Bien sûr, cette remarque n'empêche pas de considérer qu'il ait pu jouer aussi le rôle de *tlamani* dans le *tlabuabuanaliztli*, au contraire, cette donnée attesterait le prestige qui était l'apanage des combattants qui prenaient part à ce combat.

subsistance », et il lui offrait des armes factices. Il devait se battre contre deux guerriers jaguars et deux guerriers aigles. S'il s'agissait d'un combattant extrêmement valeureux, après ces quatre escarmouches, il devait se battre contre un guerrier appelé Opochtli, vêtu comme le dieu. Et, à la fin du combat, pendant lequel il avait été blessé, mais pas tué, il était étendu sur le bord du *temalacatl* et le Yohuallahuan lui ouvrait la poitrine, son cœur déposé dans le *cuanhxicallt*⁶⁵. Un prêtre *tlamacazque* lui apportait la « canne de l'aigle », que le grand prêtre de Xipe Totec plongeait dans la cavité où se trouvait le cœur de la victime. Ensuite, il soulevait la canne vers le soleil, en décrétant que, de cette manière, on donnait à boire à l'astre diurne. Le sang était ensuite mis dans un récipient vert, et confié au *Tlamani*, qui partait visiter tous les temples des dieux, en arrosant leurs effigies avec le sang de son prisonnier. Les informateurs de Sahagún spécifient que :

« il va partout, il passe dans tous les lieux, il n'oublie rien, [il va] dans les *calmecac*, dans les *calpulcos* »/ « *noujian nemj, izqujcan qujça acan qujmocauja, acan qujxcaoa in calmecac, calpulco* »⁶⁶.

Avait alors lieu une danse autour de la pierre du sacrifice gladiatoire, à laquelle prenaient part les *ixiptlas* des dieux, ceux qui avaient réalisé le *tlabuabuanaliztli* et les propriétaires des captifs. Ils dansaient en tenant chacun une des têtes des captifs, tandis que le Vieux Loup soulevait la *tonacamecatl* vers les quatre orientes, tout en pleurant. Pendant la cérémonie sacrificielle, les spectateurs consommaient des *tortillas* appelées *huilocpalli*, faites de maïs cru.

Ensuite le *Tlamani* allait laisser les insignes qu'il avait revêtus dans le palais et il retournait dans son *calpulco*, avec le corps de son prisonnier. À cet endroit, il était écorché, et le corps, sans peau, était ramené dans la maison de son propriétaire, où il était mis en pièces, cuisiné et mangé. Le *Tlamani*, en revanche, ne mangeait pas de sa viande, car cela aurait signifié se nourrir de sa propre chair. La peau du *malli*, que le *Tlamani* gardait pour lui, était prêtée à d'autres personnes pour la durée de vingt jours, c'est-à-dire le mois de Tozoztontli. Les porteurs de peau réalisaient une aumône, et les biens récoltés étaient

⁶⁵ Selon une des versions du *Codex de Florence* (Livre VIII, Annexe, p. 84), les réalisateurs du *tlabuabuanaliztli* n'étaient pas des guerriers, mais un *tlenamacac*, le prêtre du feu, et des *tlamacazque*.

⁶⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 21, p. 54). Selon González González (2011, pp. 364-365), il n'est pas vraisemblable de supposer que le *tlamani* ait visité tous les édifices sacrés du tissu urbain de Tenochtitlan. En revanche, il suppose que ce passage du récit nahuatl fait allusion aux espaces situés à l'intérieur de l'enceinte sacrée de la capitale, caractérisée par la présence de sanctuaires sur pyramide, résidences des prêtres et aussi *calpulli*. Ces derniers étaient de petites cellules qui, selon la description qu'en donnent les informateurs du moine, se trouvaient autour des enceintes des temples (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 193).

livrés au propriétaire de la peau. Dans les maisons où ils étaient accueillis, on les faisait asseoir dans des sièges faits de feuilles de *zapote*, ornés avec des colliers faits d'épis de maïs et de guirlandes de fleurs. On leur donnait à boire du pulque⁶⁷ et à manger les tortillas *huilocpalli*. On leur offrait également des grappes d'épis de maïs⁶⁸. Les *Xipeme* visitaient aussi le marché, où on leur donnait du piment, du sel, du bois de pin ou des graines de maïs⁶⁹. Le *tlamani*, une fois passés les vingt jours, redistribuait ce qu'il avait obtenu aux personnes qui avaient revêtu la peau de son prisonnier.

Pour revenir aux cérémonies qui suivaient le *tlabuabuanaliztli*, le lendemain du rite sacrificiel avait lieu une grande danse, dans le palais du souverain, commencée par les Tlatelolca, très tard dans la nuit. Elle durait jusqu'à l'heure du repas, après midi, quand les habitants de Tlatelolco étaient substitués par les prêtres *tlamacazque*. Les habitants de Tenochtitlan et de Tlatelolco créaient alors deux rangs et commençaient à danser, les uns en face des autres ; les *tlatoani* de Mexico, Tezcoco et Tlacopan prenaient également part aux réjouissances. Ensuite, cette danse laissait place à celle des maîtres des jeunes et des filles de joie. Les danses terminaient à minuit et se déroulaient, selon la version espagnole, à l'endroit où avaient été tués les captifs⁷⁰. Ce détail nous permet de reconnaître au moins trois espaces : la grande cour qui faisait face au Templo Mayor, la cour connue comme *Coatepantli*, qui entourait la Grande Pyramide, et l'enceinte du Yopico.

Selon la liste des édifices de l'Annexe du Livre II de Sahagún, le Yopico – bâtiment n° 51 – était aussi le lieu du sacrifice diurne de deux *ixiptlas* : celle de Tequitzin et celle de Mayahuel⁷¹.

⁶⁷ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 18, p. 40).

⁶⁸ Sahagún (1950-1982, Livre IX, chap. 15, p. 70).

⁶⁹ Sahagún (1950-1982, Livre VIII, Annexe, p. 85).

⁷⁰ Sahagún (1989, t. I, p. 111).

⁷¹ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 188) ; Sahagún (1989, t. I, p. 186). La divinité appelée Tequitzin, « vénérable charge » (Wimmer 2006, *s.n.* *tequitl*), est très mal connue. Comme souligné par Couvreur (2000, p. 50), la description de ses atours, rassemblés par le Xipe Yopico Teuhua (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 213), rappelle de tout près ceux qui étaient endossés par le *tlamani*, puisqu'ils se composaient d'ocre rouge, de plumes blanches de dinde et d'une « cape Totec ».

Tableau n° 3 : les espaces de culte de Tlacaxipehualiztli selon l' *Historia general de Sahagún*

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
<i>Calpulco</i> auquel appartenait le guerrier qui avait fait un prisonnier simple ou un des <i>huabuantin</i>		Nuit avant la fête, 19 ^e jour?	Le propriétaire du prisonnier et son captif	Veille ; coupe de la mèche de cheveux à minuit
		20 ^e jour ? après l'écorchement des victimes dans l' <i>Apetlac</i>	Prêtres <i>cuacuacuiltin</i> , les hommes âgés des <i>calpulli</i>	?
		Nuit entre le 20 ^e et le 21 ^e jour	Le propriétaire du prisonnier et son captif	Veille ; coupe de la mèche de cheveux à minuit
		21 ^e jour, après le <i>tlabuabuanaliztli</i>	?	Écorchement du corps de la victime
Temple de Huitzilopochtli	Sommet de la pyramide	20 ^e jour ?	Captifs ; prêtres <i>tlamacazque</i>	Sacrifice par extraction du cœur
	<i>Apetlac</i>	20 ^e jour ?	Propriétaires ; captifs ; prêtres <i>tlamacazque</i>	Prise en charge des prisonniers de la part des prêtres <i>tlamacazque</i>
		20 ^e jour ?	Corps des captifs ; prêtres <i>cuacuacuiltin</i>	Écorchement des corps des captifs
	Cour du temple/place en face du temple	22 ^e jour	Tenochca, Tlatelolca, souverains, prêtres <i>tlamacazque</i> ; maîtres des jeunes ; filles de joie	Danses
Maison du <i>Tlamani</i>		20 ^e jour ?	<i>Tlamani</i> ; famille	Préparation et consommation du corps du captif
		21 ^e jour, après le <i>tlabuabuanaliztli</i>	<i>Tlamani</i> ; famille	Préparation et consommation du corps du captif
Palais <i>tlatoani</i>	Tecanman	21 ^e jour, avant le <i>tlabuabuanaliztli</i>	<i>Tlamani</i>	Habillage et ornements ; prise des insignes
		21 ^e jour, après le <i>tlabuabuanaliztli</i>	<i>Tlamani</i>	Remise des insignes
	Cour du palais	22 ^e jour	Nobles ; seigneurs ; <i>tlatoani</i>	Danses
Enceinte de Yopico (centre cérémoniel de Tenochtitlan)	?	21 ^e jour	<i>Xipeme</i> ; guerriers	Lieu d'enfermement des guerriers capturés par les <i>Xipeme</i>
	Yopico <i>Tzompantli</i>	Après le <i>tlabuabuanaliztli</i>	Têtes des captifs sacrifiés	Exposition des crânes des victimes du <i>tlabuabuanaliztli</i>
	Yopico <i>Calmecac</i>	? pendant la nuit	Captifs ; prêtres	Sacrifices
	Cour du temple	Aube du 21 ^e jour	<i>Tototectin</i> ; guerriers et nobles	<i>Zacapan Nemanaliztli</i> ; présentation des <i>Xipeme</i> ; provocation des guerriers
		22 ^e jour	Nobles ; seigneurs ; <i>tlatoani</i>	Danses
	Sommet de la pyramide	21 ^e jour	<i>Ixiptlas</i> de tous les dieux	Procession du sommet de la pyramide à la base
		? dans la journée	<i>Ixiptlas</i> de Mayahuel et Tequitzin ; prêtres	Sacrifice
	<i>Temalacatl</i>	21 ^e jour	<i>Ixiptlas</i> de tous les dieux	Procession autour de la pierre et prise de position dans les sièges <i>quecholicpalli</i>
21 ^e jour, à l'aube		Captifs ; guerriers-aigles et jaguars ; Vieux Loup ; Yohuallahuan	<i>Tlabuabuanaliztli</i>	

		Après le <i>tlabuabuanaliztli</i>	<i>Ixiptlas</i> des dieux ; réalisateurs du sacrifice ; les propriétaires des captifs	Danse des captifs
<i>In calmecac, in calpulco</i>		21 ^e jour, après le <i>tlabuabuanaliztli</i>	Le <i>Tlamani</i>	Onction des bouches des effigies divines avec le sang du prisonnier sacrifié
<i>Totecco</i>		?	Les <i>Xipeme</i> , les guerriers, le <i>Yobuallabuan</i>	Lieu d'achèvement de la bataille rituelle entre les <i>Xipeme</i> et les guerriers
Les maisons des habitants de la ville		Les vingt jours de l'aumône des <i>Xipeme</i>	Habitants ; <i>Xipeme</i>	Offrande de pulque, de guirlandes de fleurs, de colliers d'épis de maïs aux <i>Xipeme</i>
Le <i>Tianquiztli</i>		Les vingt jours	Les <i>Xipeme</i>	Aumône
Tlacoachcalco Quauhquiahuac		?	Les captifs de guerre ; les prêtres	Sacrifice au dieu Macuiltotec

1.2.3. Les espaces de Tozoztontli

La troisième vingtaine du calendrier solaire – dont le nom signifie « Petite veille »⁷² - se représente comme une continuation et un achèvement des rites qui avaient caractérisé la fête d'Écorchement des Hommes. Le récit de la fête débute par la description de la cérémonie – déjà rencontrée dans les *Primeros Memoriales* – appelée *Ayacachpixolo*, pendant laquelle « les sonnailles étaient semées là-bas dans le Yopico »/ « *aiacachpixolo vmpa iopico* »⁷³. Selon la version espagnole, elle avait lieu le dernier jour du mois de Tlacaxipehualiztli⁷⁴. Les hommes âgés du *tlaxilacalli* de Yopico restaient assis, en chantant et en secouant leurs *ayacachtli* jusqu'à la fin de la journée. Cette période se caractérisait par une grande offrande de fleurs, que les habitants de la ville partaient chercher dans les champs, prémices végétaux qui venaient de fleurir et dont il avait été interdit d'en sentir le parfum avant de les intégrer à la composition qui représentait le dépôt présenté aux instances surnaturelles. Ces dons végétaux – offerts aussi dans le Yopico, avec les prémices des fruits⁷⁵ – étaient accompagnés par la consommation de *tzatzapaltamalli*, des chaussons cuits à la vapeur préparés avec des grains d'amarante sauvage. Les *Coateca*, les habitants du *tlaxilacalli* de Coatlan, étaient les réalisateurs principaux de ces *talames*, car ils vénéraient particulièrement ce jour, en réalisant des offrandes à leur déesse *calpulteotl*,

⁷² Le mot *tozoztontli* se décompose de la manière suivante : tozoz(tli)-tontli, où *tozoztli* signifie veille (Wimmer 2006, s.v. *tozoztli*).

⁷³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 22, p. 57).

⁷⁴ Sahagún (1989, t. I, p. 112).

⁷⁵ Sahagún (1950-1982, Livre IX, chap. 15, p. 70). Seler (1963, vol. I, p. 129) interprète l'offrande des fleurs et des fruits comme une preuve qui témoigne que Xipe Totec n'était pas seulement la divinité associée aux semailles, mais aussi aux récoltes, une interprétation qui contredit celle que nous avons précédemment exposée.

Coatlicue ou Coatlatonan. C'était toujours pendant cette vingtaine que les peaux, endossées par les *Xipeme* durant les vingt jours précédents, étaient quittées et cachées, dans le temple de Xipe Totec, le Yopico. Ceux qui avaient fait vœu de réaliser ce rite étaient les personnes qui avaient la peau recouverte de plaies, qui souffraient de la gale ou de maladies des yeux. Ils espéraient guérir, par la participation à ce parcours cérémoniel. La réalisation de cette procession débutait dans la maison des *Tlamanime*, qui quittaient leurs habitations revêtus de la peau de leur captif, tandis que leurs épaules et leurs mollets étaient ornées de bandes de papiers rayées d'*olli*, les *amatetehuitl*. Ils allaient en faisant des sauts, parmi les gens, qui se bouchaient le nez à cause de l'odeur pestilentielle dégagée par les peaux. Les *Tlamanime* guidaient les *tototectin*, qui portaient des encensoirs ainsi que leurs dons, constitués par des manteaux peints avec des dessins ou dont le bord était orné de plumes. Une fois au sommet du Yopico, les *Tlamanime* offraient de l'encens vers les quatre directions cosmiques. Les peaux étaient alors quittées, et jetées dans une grotte artificielle, tandis que le *Tlamani* allait déposer du copal dans le brasier situé au bas de la pyramide (Fig. 13-14). Avait alors lieu un rite de purification, pendant lequel les *Xipeme* se lavaient le visage, non pas avec de l'eau, mais avec de la farine de maïs. Ils se lavaient dans le lieu des bains, situé dans le temple⁷⁶. Selon Torquemada, ces cérémonies étaient réalisées en l'honneur de Xipe Totec et de Tlaloc⁷⁷.

Les *Tlamanime* pouvaient aussi se laver, après la période de jeûne pour les captifs, pendant laquelle il leur avait été interdit de le faire. Ils dressaient alors, dans la cour de leur maison, le *cuauhtzontapayolli*, une boule en vannerie, tripode, où ils plaçaient les ornements qui avaient revêtu leur *malli* au moment de la mort. L'illustration tirée du *Codex de Florence* (Fig. 15) nous permet d'apprécier que le bâton de sonnailles et le bouclier faisaient partie des objets rituels gardés dans ce panier⁷⁸. Ensuite, il choisissait un homme qui, habillé comme Xipe, allait courir parmi les gens, en secouant son bâton de sonnailles et en épouvantant les habitants. Il était appelé *Tetzompac*⁷⁹. S'il arrivait à saisir quelqu'un, il le dépouillait et il donnait tous les biens dérobés au *Tlamani*, en les accumulant dans la cour de la maison. Cet espace était aussi celui où le propriétaire de la peau dressait son *tlacaxipehualizxcuauhtli*, le « poteau de l'écorchement des hommes », qui annonçait que le

⁷⁶ La version espagnole dit « *lavábanse allí en el cu con agua mezclada con harina o con masa de maíz, y de allí iban a bañarse en el agua común* » (Sahagún 1989, t. I, p. 112).

⁷⁷ Torquemada (1975-1983, Livre X, chap. XII, p. 368).

⁷⁸ Sahagún (1979, t. I, Livre II, pl. n° 26v).

⁷⁹ López Austin (1967, p. 26) traduit par « el que lava el pelo a la gente ». Vié-Wohrer (1998, p. 8) et González González (2011, p. 291) donnent la même interprétation.

propriétaire avait écorché un captif. Il y accrochait, notamment, les trophées représentés par sa victoire militaire : ce qui restait des fragments de peau quittée de l'os de la cuisse de son captif, la veste de corde sans manches, *mecaxicollī*, ainsi que des plumes de héron. L'os de la cuisse de son captif était enveloppé dans du papier et on lui appliquait un masque : ce paquet était appelé *malteotl*, dieu captif. Avait alors lieu un grand banquet avec les membres de la famille, les amis et les habitants du *calpulli*, en présence desquels était érigé le mât⁸⁰. Les hommes âgés du *calpulli* chantaient pour lui, et les chants continuaient également dans la *Cuicacalli* pendant toute la durée des vingt jours, jusqu'au début de la quatrième vingtaine, Huey Tozoztli⁸¹.

Tableau n° 4 : les espaces de culte de Tozoztontli selon l'*Historia general de Sahagún*

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
<i>Tlaxilacalli</i> de Yopico	<i>Calpulli</i> de Xipe Totec	1 ^{er} jour du mois (dernier jour de Tlacaxipehualiztli)	Hommes âgés du <i>calpulli</i>	Cérémonie <i>Ayacachpixolo</i> , danse avec sonnailles
		?	?	Offrande de fleurs
<i>Tlaxilacalli</i> de Coatlan	<i>Calpulli</i> de Coatlicue	?	Les habitants du quartier	Offrande de fleurs
Yopico (centre cérémoniel de Tenochtitlan)	Sommet de la pyramide	?	<i>Tlamanime</i> ; <i>Tototectin</i>	Offrande d'encens vers les quatre directions cosmiques
	Grotte <i>Netlatiloyan</i> au bas des escaliers	Après l'offrande d'encens	Le <i>Tlamani</i>	Peaux d'écorchés enterrées
	Brasier en face de la pyramide	Après l'enterrement des peaux	Le <i>Tlamani</i>	Dépôt de copal dans le brasier
	<i>Nealtliayan</i> « Endroit où l'on se baigne »	Après l'enterrement des peaux	Les <i>Tototectin</i>	Baignade purificatrice avec farine de maïs
Maison du <i>Tlamani</i>	La maison	?	Le <i>Tlamani</i> ; la famille ; les amis ; les hommes âgés du <i>calpulli</i>	Banquet et chants
	La cour	?	Le <i>Tlamani</i>	Préparation et dépôt de la boule en vannerie contenant les ornements du captif
		?	Le <i>Tlamani</i> ; le <i>Tetzompac</i>	Dépôt des biens volés aux habitants
		?	Le <i>Tlamani</i>	Érection du <i>tlacaxipehualiztli</i> et du <i>malteotl</i>
<i>Cuicacalli</i>		Tous les vingt jours du mois	?	Chants

2. La fête de Tlacaxipehualiztli dans l'œuvre de Diego Durán

⁸⁰ L'illustration tirée du document (Sahagún 1979, pl. n° 26v) nous permet de voir que les invités étaient munis de tubes à tabac, et qu'ils consommaient trois tortillas chacun.

⁸¹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 22, pp. 60).

2.1. Le récit de l'*Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*

Comme nous aurons moyen de le souligner, par rapport à la description d'autres vingtaines, comme Panquetzaliztli, les informations, pourtant extrêmement intéressantes, glanées dans la chronique du moine dominicain, se retrouvent fragmentées et dispersées dans les différents volumes qui composent son œuvre. Dans le livre consacré aux rites des anciens Nahuas, Durán dédie un chapitre à la réalisation de la vingtaine de Tlacaxipehualiztli. On y apprend que le dieu à l'honneur portait trois appellations : Totec, Xipe et Tlatlahuqui Tezcatl⁸². Lors de cette vingtaine, on sacrifiait une grande quantité d'hommes, non seulement dans l'enceinte cérémonielle, mais aussi dans chaque quartier. Quarante jours avant la fête – ce qui correspondrait au 1^{er} jour d'Atlcahualo – on habillait un esclave comme le dieu et on le présentait en public. La même opération était réalisée dans chaque *calpulli* de la ville. Le jour de la cérémonie, très tôt au matin, l'*ixiptla* du dieu était tuée par extraction du cœur et écorchée, avec les autres *ixiptlas* des quartiers. Durán mentionne, à ce propos, Tonatiuh, Huitzilopochtli, Quetzalcoatl, Macuilxochitl, Chililico, Tlacahuepan, Ixtlilton et Mayahuel, les instances apparemment associées aux quartiers les plus importants. Les cœurs étaient alors jetés à un endroit appelé *zacapan*, où se dressait le prêtre sacrificateur, identifié correctement par González comme étant le Yohuallahuan⁸³. Au même endroit, sur l'herbe sèche, étaient amenées les offrandes des habitants de la ville, composées de grappes d'épis de maïs. Ces dernières étaient aussi déposées sur des feuilles de *zapote*, et le moine souligne qu'il existait une série de superstitions à ce propos, chez les Mexicains, un aspect que nous verrons par la suite. Alors que la chair des *ixiptlas* était donnée aux propriétaires, les peaux étaient endossées par des individus qui revêtaient, par-dessus, les insignes de chaque dieu sacrifié. Les nouvelles *ixiptlas* se disposaient vers les quatre points cardinaux, et commençaient à marcher dans cette direction, en amenant avec eux un groupe de captifs. Cette cérémonie s'appelait *neteotoquiliztli*, « se réputer des dieux »⁸⁴. Ensuite ces *ixiptlas* se réunissaient et on attachait le pied droit de l'une avec le pied gauche de l'autre. Elles devaient se promener de cette manière toute la journée, en tant que symbole, dit Durán, de leur grande unité. Elles étaient alors amenées dans une cour, appelé *sacrificadero* – lieu où étaient réalisés les sacrifices – et *cuaubxicalco* – « le lieu du vase de l'aigle », où se trouvaient deux monolithes circulaires. Le premier s'appelait *temalacatl*, le deuxième *cuaubxicalli*. Tout autour de cette

⁸² Ce nom signifie « miroir rouge » (Wimmer 2006, *s.v.* *tezcatl* ; *tlatlahuqui*).

⁸³ González González (2011, p. 273).

⁸⁴ Broda (1970, p. 207).

cour se trouvaient différentes salles, où étaient gardées les peaux des écorchés pendant quarante jours. Elles étaient ensuite enterrées dans un souterrain qui se trouvait au pied des escaliers de la pyramide. D'autres personnages rejoignaient aussi cet espace : les deux guerriers aigles et les deux guerriers jaguars, les religieux du temple, en jouant du tambour, le Vieux Lion et quatre autres personnages habillés, respectivement, en blanc, en vert, en jaune et en rouge. Ils étaient appelés « les quatre aurores » ; ils étaient gauchers et leur rôle était d'aider les guerriers aigles et jaguars dans le combat, au cas où les captifs auraient été très nombreux. Terminaient la réunion les *ixiptlas* de Titlacahuan et Ixcozauhqui. Avait alors lieu le *tlahnahuanaliztli*, avec peu de variantes par rapport au récit de Sahagún, si ce n'est qu'après avoir été blessé, le captif n'était pas sacrifié sur le *temalacatl*, mais sur le *cuanhxicalli*. Une fois la cérémonie terminée, les prêtres quittaient les peaux provenant des *ixiptlas* et ils les lavaient. Ensuite les peaux étaient suspendues à des poteaux.

Selon une autre version de Durán, avant de rejoindre le *temalacatl*, les captifs étaient alignés devant le *tzompantli*, où ils dansaient. De plus, les sacrificateurs étaient les mêmes *ixiptlas*, qui, avant les mises à mort, prenaient place dans une maison faite de branches et de feuilles de *zapote*, appelée *tzapocalli* et située au sommet de la pyramide du Yopico. Les seigneurs étrangers – qui venaient assister, secrètement, à la cérémonie – étaient logés dans des loges ornées de fleurs et de joncs et pourvus de sièges en peau de jaguar, qu'Alvarado Tezozomoc appelle *Ehuacalco* et *Tzapocalco*⁸⁵. Les corps des captifs, selon cette interprétation de la fête, étaient ramenés, après le sacrifice, « au même endroit où ils avaient été mis en file, et ils les jetaient là-bas » / « *al mismo lugar donde habían estado en ringlera, y echábanlos allí* ». Un autre extrait du document explique que les corps étaient également alignés, et que cela était fait pour que les *Tlamanime* puissent aller reconnaître le corps de leur propre captif⁸⁶. Selon la version relatée dans la *Crónica Mexicana* d'Alvarado Tezozomoc, les captifs n'étaient pas alignés en face du *tzompantli*, mais en haut du Yopico, près d'un tambour. L'auteur décrit la danse réalisée par les *mamaltin* autour du monolithe, mais il se confond en considérant que le *temalacatl* se situait en haut de la pyramide. Les *ixiptlas* divines, dans ce document, étaient toutes assises autour de la pierre, sur des sièges faits de feuilles de *zapote* et ces végétaux ornaient aussi toute la cour du temple et l'espace

⁸⁵ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LII, p. 225).

⁸⁶ Durán (1984, t. II, chap. XX, pp. 172-175 ; chap. XXXVI, pp. 277-278). Cette flexibilité liturgique du *tlahnahuanaliztli*, de l'époque de Motecuhzoma I^{er} à celle d'Axayacatl, a été interprétée, par González González (2011, p. 357), comme un symptôme de l'exigence, de la part du gouvernement mexicain, de focaliser l'attention du rituel sur la réactualisation de la naissance du Cinquième Soleil, question qui sera discutée dans les pages suivantes.

autour du *temalacatl*. En outre, selon ce chroniqueur, les têtes des sacrifiés étaient encadrées dans le toit du temple de Huitzilopochtli⁸⁷.

Lors de cette fête, les habitants de la ville consommaient des *tortillas* et des *tamales* de maïs mélangés avec du miel et des haricots, tout comme d'autres pains appelés *cocolli*, confectionnés avec le maïs servant à réaliser les *ocholli*, les grappes d'épis de maïs qui étaient suspendues aux toits des maisons. Les *ocholli* étaient considérés comme sacrés, et gardés d'une année sur l'autre pour confectionner cet aliment. Ces dernières *tortillas* étaient utilisées aussi en tant qu'ornement, puisqu'on en composait des guirlandes avec lesquelles on dansait⁸⁸. Ensuite, le jour suivant, avait lieu l'aumône réalisée par les personnes qui allaient demander la permission de revêtir la peau d'écorchés à son propriétaire, dans tous les quartiers. D'après le récit du Dominicain, il y avait un Xipe pour chaque *tlaxilacall*⁸⁹. Si deux *Xipeme* arrivaient à se rencontrer, dans une maison, une rue ou une croisée des chemins, ils commençaient à se battre violemment, jusqu'à détruire la peau. Les biens donnés aux porteurs de peau étaient constitués par des épis, des Calebasses, des haricots, des semences, du pain et de la viande, ou, dans le cas des nobles, des manteaux ou des bijoux. Tout cela était amené au temple et partagé avec le propriétaire de la peau. Pendant les vingt jours de l'aumône, chaque nuit, l'aumônier devait rentrer dans le temple, pour y laisser la peau qu'il revenait chercher le lendemain.

La cérémonie pendant laquelle, après les vingt jours, les peaux étaient quittées, se déroulait sur la place du marché. À cet endroit, on plaçait un tambour, sur lequel montaient tous les *Tlamanime*, ornés des nouveaux insignes qu'ils avaient reçus comme récompense. Ils dansaient avec les *Xipeme* et, chaque jour, un ou deux s'ôtaient la peau. Cette cérémonie durait vingt jours, raison pour laquelle nous supposons qu'elle devait commencer le dernier jour de Tlacaxipehualiztli et terminer avec l'achèvement de Tozoztontli. L'enterrement des peaux dans la grotte artificielle située au pied des escaliers du Yopico avait lieu, précisément, le dernier jour de Tozoztontli⁹⁰.

⁸⁷ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XXXII, pp. 147-149).

⁸⁸ Durán (1984, t. I, chap. V, p. 243).

⁸⁹ Durán (1984, t. I, chap. IX, pp. 100-101). Le passage relate que « De ces aumôniers, il arrivait que [ceux qui se déplaçaient] étaient vingt ou vingt-cinq, par rapport aux quartiers qu'il y avait »/ « *De los cuales limosneros acontecía andar veinte y veinticinco, conforme a los barrios que había* ». Ce détail nous paraît troublant, dans la mesure où il paraît difficile de croire que, pour chaque *calpulli*, il y avait un seul *tlamani*. Ou alors il faut supposer que le *tlamani* qui mettait à disposition la peau de son captif était choisi parmi ceux qui appartenaient au même quartier.

⁹⁰ Durán (1984, t. I, chap. IX, pp. 95-102).

Tableau n° 5 : les espaces de culte de Tlacaxipehualiztli selon l'*Historia de las Indias* de D. Durán

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités	
Les <i>tlaxilacaltin</i>	Les sanctuaires du <i>calpulli</i>	Jour de la fête (20 ^e ?)	<i>Ixiptlas</i> ; prêtres	Sacrifice par extraction du cœur et écorchement	
	Le <i>zacapan</i>	Après le sacrifice	Prêtre sacrificateur ?	Dépôt des cœurs des sacrifiés ; offrandes d'épis de maïs	
Le Yopico (centre cérémoniel de Tenochtitlan)	La cour du temple	?	Les nouvelles <i>ixiptlas</i> des dieux ; les guerriers aigle et jaguar ; les prêtres ; le Vieux Lion ; les « quatre aurores »	Réunion avant le <i>tlabuabuanaliztli</i>	
		Le <i>temalacatl</i>	?	Livre des Rites : les captifs ; les guerriers aigle et jaguar ; les « quatre aurores »	Le <i>tlabuabuanaliztli</i>
				Règne de Motecuhzoma I ^{er} : Les captifs ; les <i>ixiptlas</i> sacrificateurs, les guerriers aigle et jaguar	
	Le <i>cuanhxicalli</i>	Après le <i>tlabuabuanaliztli</i>	Les captifs ; le sacrificateur	Sacrifice par extraction du cœur et écorchement	
	Bâtiments autour de la cour (<i>calmecac</i> ?)		Les quarante jours des cérémonies	Les <i>Tototectin</i> ; les prêtres	Garde des peaux d'écorchés
	Souterrain au pied des escaliers de la pyramide		Dernier jour de Tozoztontli	?	Enterrement des peaux d'écorchés
	Sanctuaire au sommet de la pyramide	<i>Tzapocalli</i>	Avant le <i>tlabuabuanaliztli</i>	Les <i>ixiptlas</i> des dieux	Observation des rites avant de descendre aux pieds de la pyramide
<i>Tzompantli</i> (Huey <i>Tzompantli</i> ou Yopico <i>Tzompantli</i> ?)		Avant le <i>tlabuabuanaliztli</i>	Les captifs	Danses avant le sacrifice	
		Après le <i>tlabuabuanaliztli</i>		Alignement des corps pour être récupérés par les <i>Tlamanime</i>	
« Mirador » Coacalco		Pendant le <i>tlabuabuanaliztli</i>	Les seigneurs étrangers	Observation des cérémonies	
Les temples principaux de chaque <i>calpulli</i>		Pendant les vingt jours de l'aumône	Les <i>Tototectin</i> ?	Garde des peaux d'écorchés	
		Après l'aumône	Les <i>Tototectin</i> ; les <i>Tlamanime</i>	Division des dons issus de l'aumône	
Le <i>tianquiztli</i>		Pendant les vingt jours de Tozoztontli	Les <i>Tototectin</i> ; les <i>Tlamanime</i>	Danse des <i>Tlamanime</i> avec leurs nouveaux insignes ; cérémonie pendant laquelle les <i>Tototectin</i> s'ôtaient les peaux	

3. Les autres sources écrites

Dans ses *Memoriales*, Motolinía relate que la vingtaine de Tlacaxipehualiztli tombait dans la période de l'équinoxe, quand le soleil se levait exactement au milieu des deux sanctuaires au sommet du Templo Mayor de Tenochtitlan. Le dieu à l'honneur était Tlatlahquitezcatlipoca, et la fête s'articulait sur deux jours : le premier se caractérisait par le sacrifice des garçons et le deuxième par celui qui se réalisait sur le *temalacatl*. On consommait des *tortillas* de maïs avec du miel, il y avait des danses et le *tlatoani* distribuait des insignes aux soldats vaillants⁹¹.

La *Relación geográfica* d'Acolman relate que, pendant les vingt jours qui précédaient la fête et le sacrifice, les esclaves dansaient en tenant un bouclier et des fleurs. Le jour de la mise à mort, ils étaient sacrifiés par extraction du cœur et, une fois que les corps avaient été jetés au pied de la pyramide, ils étaient écorchés. La peau était endossée par un garçon qui recevait une aumône constituée de maïs et de *huauhtli*. Les denrées provenant de l'aumône étaient données au *Tlamani*. Quand la peau était enterrée, publiquement dans le temple, le *Tlamani* utilisait les biens accumulés grâce à l'aumône pour donner un banquet. Celui qui avait revêtu la peau allait dans les champs pour attraper les personnes qui étaient en train de travailler leurs champs et qui n'avaient pas eu la prudence de s'enfermer dans la maison. S'il arrivait à en attraper une, il lui coupait une mèche de cheveux et cette personne devenait son esclave. En revanche, s'il n'arrivait à saisir personne, il coupait des feuilles de maguey⁹².

Le récit de Pomar apporte d'autres détails. Selon le chroniqueur, les *huahnantin* étaient escortés sur le *temalacatl* par le *Tlamani* et par un guerrier *tequibua*, un détail qui a poussé González à supposer que le guerrier dont le prisonnier prenait part au *tlahuahuanaztli* pouvait atteindre le grade de *tequibua*⁹³. De plus, le sacrificateur des captifs, dans cette version du rite, était le Cihuacoatl⁹⁴.

⁹¹ Motolinía (1971, chap. 16, p. 51).

⁹² *Relaciones geográficas del siglo XVI : México* (1986, pp. 214-215).

⁹³ González González (2011, pp. 357-367).

⁹⁴ Pomar (1941, pp. 18-20).

4. Les sources pictographiques

Les *Codex Tudela* et *Magliabechiano* décrivent, de manière succincte, le rite du *tlabuabuanaliztli*. Toutefois, selon ces documents, le guerrier jaguar qui blessait le captif sur le *temalacatl* était aussi celui qui le sacrifiait, qui l'écorchait et qui revêtait sa peau. En vue de la participation à ce rite, le combattant avait jeûné pendant quatre jours et, après le sacrifice, il allait danser, habillé de la peau du *malli*, devant l'effigie du dieu *Tlacateu Tezcatēpocatl*⁹⁵. L'illustration des deux codex – auxquels il faut ajouter l'image tirée du *Codex Ixtlilxochitl* – montre la réalisation du « sacrifice gladiatoire » (Fig. 16). Le captif – avec les attributs iconographiques de Xipe Totec, comme le *yopitzontli*, le *mecaxicolli* et les bandes de papier blancs et rouges en queue d'aronde – est représenté armé d'une épée ornée de boules de duvet et attaché à la corde qui sort du trou au milieu du *temalacatl*, également peint avec les couleurs de Xipe. Un guerrier vêtu en jaguar lui fait face, armé d'un *macuahuitl* et d'un bouclier. Dans la planche du *Codex Tudela*, le dieu patron de la vingtaine est représenté dans la partie supérieure de la feuille⁹⁶.

Selon les *Costumbres*, qui décrivent le déroulement du *tlabuabuanaliztli*, le responsable de la cérémonie était un capitaine de guerre du *tlatoni*. Si ce combattant renommé perdait le combat, c'était l'esclave vainqueur qui devenait chef de guerre du monarque. Après le sacrifice et l'écorchement, avait lieu une danse qui durait trois jours, pendant laquelle on réalisait des offrandes d'encens et de papier. Le guerrier, revêtu de la peau de sa victime, allait recevoir l'aumône dans les maisons et les marchés, en arborant la main coupée de son prisonnier. Ce trophée étant ensuite accroché dans la maison du *Tlamani*, en tant que symbole de son prestige⁹⁷.

Selon le *Codex Vaticanus A*, celui qui revêtait la peau d'écorché allait demander d'une maison à l'autre des tortillas *huilōcpalli* et des grappes de maïs *ocholli*. Le maître de la maison réalisait un rite de purification, en frictionnant son corps avec des « branches vertes ». Tout ce que les habitants de la ville donnaient au porteur de peau était livré à « des vieux » qui l'accompagnaient dans son aumône. Ils rentraient ensuite au temple, où

⁹⁵ *Codex Tudela* (2002, pl. n° 12r) ; *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 20r et 30v) ; *Codex Ixtlilxochitl* (1976, pl. n° 95r).

⁹⁶ D'ores et déjà, pour un approfondissement inhérent aux différences stylistiques et iconographiques entre ces trois documents pictographiques, signalons l'importance du travail réalisé par Batalla Rosado (voir *Codex Tudela* 2002).

⁹⁷ *Costumbres* (1945, pp. 39-40).

les denrées étaient partagées et consommées⁹⁸. L'illustration du document montre Xipe Totec, arborant ses attributs : le *yopitzontli*, la jupe de feuilles de *zapote*, le bouclier, le *chicahuaztli*, la peau d'écorché et les ornements blancs et rouges en queue d'aronde.

Finalement, dans le *Codex Tovar*, nous apprenons que la peau d'écorché du captif était accrochée dans le temple. Tout le monde observait avec attention s'il en coulait une grande quantité de graisse, car cela aurait signifié que les pluies seraient abondantes. En revanche, l'absence de graisse représentait un signe très mauvais, qui annonçait une année de sécheresse. L'illustration du codex montre un individu habillé avec la peau d'écorché, qui tombe jusqu'aux genoux. Il tient dans les mains le *chicahuaztli* et deux épis de maïs⁹⁹.

Pour terminer l'analyse des livres illustrés du Mexique central, le *Codex Borbonicus* consacre à Tlacaxipehualiztli la moitié gauche de la planche n° 24 (Fig. 17). Sur la droite, nous voyons Xipe Totec – ou son *ixiptla* – debout devant une structure pyramidale vue de profil. Le dieu arbore la peau d'écorché, le *maxtlatl* avec les extrémités rouges en queue d'aronde, la jupe de feuilles de *zapote*, son bouclier, le *chicahuaztli* et une volumineuse bannière dorsale, également ornée de feuilles de *zapote*. Un individu s'approche de la divinité, vers la gauche de l'image. Il a une peinture corporelle noire et tient dans les bras un enfant, deux objets embrochés et un double sac ou un double épi de maïs, dont l'interprétation n'est pas aisée. Selon Paso y Troncoso, cette image représente la bénédiction des enfants réalisée par les *Xipeme* lors de la quête effectuée dans les maisons de la ville. L'éloignement du bâtiment religieux du Xipe signifierait le déplacement de l'action rituelle du centre cérémoniel vers les rues de la ville. Les objets tenus dans les mains par cet individu, appartenant aux gens du peuple, seraient les *tortillas huilocpalli* et la grappe de maïs *ocholli*¹⁰⁰. Selon Nicholson (1971) et Couch (1985), en revanche, le bâtiment représenté derrière Xipe serait un *momoztli*, un petit autel sans aucun sanctuaire au sommet, ou alors un oratoire de quartier¹⁰¹.

⁹⁸ *Codex Vaticanus A* (1899, pl. n° 43). Il n'est pas difficile de reconnaître dans ces individus âgés les hommes du *calpulli* et dans le « temple », le sanctuaire du quartier. Nous y reviendrons.

⁹⁹ Kubler-Gibson 1951 (*Codex Tovar*), p. 22.

¹⁰⁰ Paso y Troncoso (1898, pp. 109-110).

¹⁰¹ Nicholson (1971, p. 438) ; Couch (1985, p. 44).

5. L'analyse des espaces de culte

5.1. Le centre cérémoniel de Mexico-Tenochtitlan

Les descriptions de la vingtaine qui inaugure notre analyse des espaces de culte utilisés dans le cycle de l'année solaire ont mis en évidence le rôle de tout premier plan que détenait le Templo Mayor dans le cadre de la géographie sacrée de la capitale mexicaine ainsi que de son centre cérémoniel. La lecture détaillée du tableau relatif aux lieux de culte, selon Sahagún et Durán, met particulièrement en relief quels étaient les différents espaces rituels de la pyramide qui jouaient un rôle fondamental dans la mise en scène des étapes de la fête.

Il ne sera pas question, dans cette partie du travail, de proposer un traitement global du symbolisme religieux des mises à mort rituelles de la fête, ni de la valeur spatiale opposée et complémentaire liée à la cardiectomie pratiquée au sommet de la pyramide et à la décapitation fréquente qui avait lieu au pied de la structure ou au pied du *tzompantli*. Il s'agit d'un sujet qui a déjà fait l'objet d'un nombre remarquable de publications¹⁰².

Notre objectif sera plutôt d'attirer l'attention sur des aspects méconnus de l'utilisation des espaces du Grand Temple, pour démontrer comment – à travers la lecture symbolique et religieuse des parties qui composaient l'édifice – il est possible d'éclairer de façon remarquablement cohérente le sens profond des étapes liturgiques qui rythmaient la succession des jours de la fête.

Dans le cadre des récits de Sahagún et Durán, nous pouvons remarquer qu'une importante quantité de rites se déroulait à l'endroit que Durán appelle « patio » et auquel les informateurs de Sahagún attribuent ses dénominations nahuatl, correspondant à des endroits spécifiques, à savoir le *Coaxalpan* et l'*Apetlac*. Ces espaces, qui composaient la plateforme de la pyramide, ainsi que les rites qui s'y déroulaient, seront analysés en détail - dans les chapitres qui composent cette partie de la recherche – afin de montrer comment la Montagne sacrée détenait un rôle étroitement associé au symbolisme de la fécondation de la terre et du maïs.

¹⁰² Pour un approfondissement de cette thématique, fondamentale dans l'histoire des études mésoaméricaines, nous renvoyons à Krickeberg (1961) ; Duverger (1983) ; González Torres (1985) ; Graulich (1995-96 ; 1997-98 ; 1998-99 ; 2005).

5.1.1. Les espaces de la plateforme du Huey Teocalli

Alfredo López Austin et Leonardo López Luján – dans leur monographie consacrée au symbolisme du Templo Mayor – ont étudié minutieusement les différentes parties qui composaient l'édifice et le caractère nettement dualiste qui le caractérisait. Il est fondamental de souligner les apports indispensables issus de ce travail, puisqu'à travers cette reconstruction, il est possible de proposer une lecture détaillée d'une utilisation rituelle et fonctionnelle des espaces. Nous soulignons donc la valeur essentielle de cette publication dans l'interprétation que nous proposons et nous nous attarderons sur une explication inhérente au symbolisme de cette section de la Grande Pyramide, avant d'introduire l'interprétation des rituels.

La plateforme du Grand Temple représentait la première grande section de l'édifice, suivie par les différents corps et escaliers qui formaient la pyramide et, finalement, par le sommet qui hébergeait les deux sanctuaires. Cette première section était localisée au pied de la façade occidentale de la pyramide et formait une cour qui rejoignait la place à travers un grand escalier. Il s'agissait d'un espace comprenant deux chambres, situées aux extrémités septentrionale et méridionale, deux autels¹⁰³ et renfermant plusieurs autres éléments à caractère religieux¹⁰⁴. Cette surface était délimitée par les représentations sculpturales de sept serpents. Il est bien connu que le thème iconographique des serpents, qui se répète de manière constante sur les quatre façades du bâtiment, a confirmé de manière patente que le Templo Mayor était la projection de la mythique Coatepec, la Montagne des Serpents où eut lieu la naissance miraculeuse de Huitzilopochtli. Néanmoins, l'étude des sculptures en forme de serpent de la plateforme nous renseigne aussi sur l'opposition et le dualisme qui les caractérisaient.

Deux, ondulants et s'affrontant, semblaient sortir des extrémités nord-occidentale et sud-occidentale des deux chambres, en correspondance avec la limite occidentale de la plateforme, avant les marches qui descendaient vers la place. Un autre se situait exactement au centre de la plateforme, regardant vers la place et en correspondance avec la division des deux moitiés de Tlaloc et Huitzilopochtli. Enfin, les quatre autres

¹⁰³ Nous faisons référence à l'« autel des grenouilles », localisé du côté septentrional de Tlaloc, et à l'« autel des serpents célestes », du côté méridional de Huitzilopochtli (López Austin-López Luján 2009, pp. 293-304).

¹⁰⁴*Ibidem*, p. 265. La plateforme la mieux conservée parmi les étapes constructives du Templo Mayor est celle de la phase IVb. Les auteurs ont appliqué de manière hypothétique ses formes et composantes à la totalité des étapes de l'édifice.

marquaient précisément les extrémités des deux escaliers jumeaux correspondant aux *alfardas*.

L'iconographie des sculptures, ainsi que leur chromatisme, a permis de reconnaître leur étroite appartenance à deux domaines à la symbolique parfaitement dualiste. En tentant une simplification, on peut dire que, tandis que les serpents du côté septentrional de Tlaloc se caractérisent par la couleur bleue, la peau lisse et les anneaux autour des yeux du dieu de la pluie, ceux du côté méridional de Huitzilopochtli sont de couleur ocre et portent de grandes plumes. La tête de serpent au milieu de la plateforme, en revanche, présente les deux couleurs de manière équilibrée. Ces caractéristiques ont conduit à considérer le symbolisme général de cet espace comme faisant directement référence à la partie la plus basse et aquatique des pentes de la Montagne sacrée, où les corps ophidiens correspondent aux flux d'eau et de vent qui jaillissent du grand réservoir qui était la grotte cosmique remplie des trésors aquatiques et végétaux. Les éléments propres au domaine pluvieux et humide sont représentés par les serpents du côté septentrional, ainsi que par l'autel des grenouilles, animaux annonciateurs de l'arrivée de la saison des pluies. Les serpents à plumes du côté méridional, en revanche, incarnent les créateurs des tonnerres célestes et, par leur relation avec Ehecatl, les vents qui balayaient le chemin des dieux pluvieux à l'arrivée de la saison humide¹⁰⁵.

Les sculptures de la plateforme marquaient aussi deux autres espaces sacrés qui recouvraient une fonction spécifique dans le cadre des célébrations religieuses : le *Coaxalpan* et l'*Apetlac*¹⁰⁶. Le premier – dont la valeur liturgique sera approfondie dans le cadre des vingtaines suivantes – correspondait, fort probablement, à l'espace marqué par les sculptures des serpents qui constituaient la première marche qui conduisait à la place, depuis la plateforme. Cet endroit – dont l'étymologie renvoie au domaine du Tlalocan¹⁰⁷ – avait un caractère nettement aquatique qui correspondait à l'espace sacré où les futures victimes étaient offertes la veille du sacrifice, dans le rituel appelé *Xalaquia*, « se mettre dans le sable » et, en même temps, le lieu le plus proche de la place, appelé par López

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 271-293.

¹⁰⁶ Ce vocable a été traduit par « le lieu de la natte d'eau » (López Austin-López Luján 2009, p. 242 ; González Torres 1985, p. 155).

¹⁰⁷ Le titre de *xalli itepeuhyan*, « répandeur de sable », est un nom donné au Tlalocan dans le chant à Yiacatecuhtli (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 245 ; Brotherston 1974, p. 309 ; Garibay 1958, p. 202 ; Saurin 1999, p. 168). Ce thème sera repris dans les chapitres consacrés à la vingtaine de Huey Tecuilhuitl (*Infra*, chap. III, IV, 6.2.2.).

Austin et López Luján « le déversoir des dons divins vers l'écoumène », c'est-à-dire l'espace-temps habité par les créatures humaines¹⁰⁸.

Le deuxième, en revanche, appelé aussi *itlacuayan Huitzilopochtli*, ou *itlacuayan Diablo*, était localisé précisément au pied de l'escalier qui menait au sanctuaire de Huitzilopochtli, là où se situait le grand monolithe de la déesse Coyolxauhqui. Du point de vue symbolique il s'agissait du lieu où le dieu recevait ses offrandes de nourriture, où les corps des victimes tombaient du haut de la pyramide, prêts à être décapités et préparés pour le repas anthropophage¹⁰⁹.

Ces deux espaces sont mentionnés dans cinq des dix-huit fêtes de l'année solaire¹¹⁰ ; ces passages nous renseignent sur leur fonction rituelle ainsi que sur les activités et les acteurs qui pouvaient y accéder (Fig. 18).

La richesse symbolique de la plateforme du Grand Temple ne s'arrête pas là, et nous y reviendrons par la suite. Pour l'instant, nous attirons l'attention sur le fait que ces chercheurs ont su démontrer, à travers l'analyse des sources coloniales, que c'était précisément l'espace de la plateforme – délimité par des corps ophidiens – qui répondait à la dénomination de *coatepantli*, ou mur de serpents, et non pas le mur qui entourait le centre cérémoniel¹¹¹.

¹⁰⁸ López Austin-López Luján (2009, p. 309).

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 308-309. En ce qui concerne cet espace, il faut quand même remarquer qu'il y a deux passages, dans le *Codex de Florence*, qui semblent attester une utilisation générique de ce vocable afin de faire référence à l'espace de la plateforme. Dans le premier, il est question des offrandes de fleurs et tubes de tabac déposées par les marchands « *in ispan Vitzilobuchtli* », une expression qui – comme l'ont signalé López Austin et López Luján – fait allusion à la façade occidentale de la pyramide et à sa moitié méridionale (López Austin-López Luján 2009, p. 307). Les informateurs expliquent qu'ils allaient les déposer « *in apetlac, quauhxicaltica* », « dans l'*apetlac*, dans le vase de l'aigle », ce qui pourrait faire allusion, dans ce cas, à la totalité de la plateforme, surtout si l'on considère qu'il est question ici du *cuauhxicalco* localisé en face du Templo Mayor (Sahagún 1950-1982, Livre IX, chap. 8, p. 37). L'autre passage est la description de la structure du *teocalli*, où le mot « *apetlao* » est employé – vraisemblablement – afin de faire référence à toute la surface de la plateforme, et non pas seulement à l'espace rituel situé devant l'escalier de Huitzilopochtli (*Ibidem*, Livre XI, chap. 12, p. 269).

¹¹⁰ Il s'agit des fêtes de Tlacaxipehualiztli, Xocotl Huetzi, Ochpaniztli, Quechollli et Panquetzaliztli. Néanmoins, l'analyse conjointe de la version nahuatl et de la version espagnole permet d'en évoquer la présence aussi par rapport à la fête d'Izcalli.

¹¹¹ Nous avons eu l'occasion d'évoquer, dans le I^{er} chapitre, les différentes campagnes de fouilles qui ont permis de découvrir quatre portions de l'enceinte qui séparait l'espace sacré du centre cérémoniel de l'espace urbain de Tenochtitlan. Ces travaux ont effectivement permis de prendre conscience de deux aspects très intéressants. Premièrement, que l'entrée et la sortie de l'enceinte s'effectuaient en montant et descendant des escaliers dont cette structure était composée, ou bien en entrant par l'une de ses portes ; deuxièmement, la découverte que cette construction ne présentait aucune décoration ou sculpture qui pouvait justifier son appellation de *coatepantli*. À travers la révision critique des documents du XVI^e siècle, ainsi que de l'historiographie contemporaine (González Torres 1985 ; Boone 1987), López Austin et López Luján arrivent à reconstruire les différents passages qui ont conduit les chroniqueurs à cette interprétation erronée et qui ont, comme point de départ, le malentendu provoqué par Juan de Tovar dans sa *Segunda Relación*, lorsqu'il copie l'*Historia* de Diego Durán. Dans ce passage, le moine attribue les caractéristiques de la cour particulière du Templo Mayor de Huitzilopochtli – les décorations en forme de

5.1.2. L'*Apetlac* : « espace-seuil » et d'écorchement

Le récit de Sahagún nous permet d'ajouter plusieurs fonctions au cadre liturgique d'utilisation de l'espace de la « natte d'eau », situé au pied de l'escalier qui menait au sommet du Templo Mayor. Nous avons souligné comment l'historiographie contemporaine lui a justement attribué le rôle de recevoir la nourriture qui était offerte au Colibri de la gauche dans son sanctuaire, c'est-à-dire les corps sans vie des captifs mis à mort. À cet endroit se trouvait le monolithe colossal représentant la sœur ennemie du dieu tutélaire mexica, que son frère avait décapitée et jetée au bas du mythique Coatepec. Le corps dépecé de la déesse – représenté de manière dramatiquement réaliste dans le monolithe de Coyolxauhqui – était tombé « [...] *tlatzintlan vetzico tetextitivetz* » / « à la base [...] en se brisant en morceaux »¹¹².

Dans l'analyse de la vingtaine de Tlacaxipehualiztli, l'*Apetlac* est convoqué, dans le rite, premièrement en tant qu'« espace de passage », où la tutelle exercée par le *Tlamani*, à l'égard de son captif, était substituée par celle des *tlamacazque* qui escortaient la victime au sommet de la Grande Pyramide.

Reprenons la description contenue dans le passage du Livre II :

« Ceux qui tuaient [les captifs] étaient les *tlamacazque*. Ceux qui avaient capturé les prisonniers ne les tuaient pas ; [ces derniers] simplement les laissaient, ils ne faisaient plus que les laisser dans les mains [des prêtres], qui les attrapaient, ils les faisaient tomber dans leurs mains ; ils allaient en les attrapant par [les cheveux] ; ils allaient en les saisissant par [les cheveux] au sommet de leurs têtes. Ainsi ils les faisaient monter au sommet du temple » / « *in temictiaia, ieboantin in tlamacazque : amo ieboanti qujnnectiaia in maleque, çan tequjtl qujmoncaoia, çan tequjtl temac qujmoncaoia, qujnquatemoztzultzitziqujtiuj, inquatla qujmantiuj, ymjcpac qujmantiuj, ynjc qujntlecanja teucalticpac* »¹¹³.

La version espagnole du document nous dévoile une information supplémentaire :

« À l'aube, ils les amenaient où ils devaient mourir, au temple de Huitzilopochtli [...] Les propriétaires des captifs les livraient aux prêtres en bas, au pied du temple, et eux les amenaient par les cheveux, chacun avec le sien, par les escaliers, au sommet » / « *Al alba de la mañana llevábanlos a donde habían de morir, que era el templo de Huitzilopochtli [...] Los dueños de los captivos los entregaban a los sacerdotes abaxo, al pie del cu, y ellos los llevaban por los cabellos, cada uno al suyo, por las gradas arriba* »¹¹⁴.

serpent – au mur qui fermait le centre cérémoniel. Cette erreur d'interprétation aurait ensuite été reprise par les auteurs successifs (López Austin-López Luján 2009, pp. 223-228 et 2011).

¹¹² Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. 1, p. 4).

¹¹³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 21, p. 47).

¹¹⁴ Sahagún (1989, t. I, p. 107).

Nous sommes, par conséquent, dans la mesure de reconstruire cette partie des événements : les *Tlamanime* amenaient les *mamaltin* au lieu de leur sacrifice, c'est-à-dire la Grande Pyramide. À cet endroit, ils étaient confiés aux ministres du culte, dans la partie basse de la pyramide, qui leur faisaient monter les escaliers de l'édifice, jusqu'au *techcatl* où ils seraient sacrifiés. Il est vrai que, dans ces deux extraits, il n'y a aucune mention directe de l'*Apetlac*. Toutefois, la comparaison minutieuse avec le déroulement des autres vingtaines nous autorise à compter sur deux exemples très significatifs, qui peuvent se superposer de manière parfaitement cohérente avec la description tirée de la fête d'Écorchement des Hommes. Le premier extrait est tiré de la vingtaine de Xocotl Huetzi. Il y est question de la préparation des *mamaltin*, dont le destin était d'être sacrifiés par le feu au sommet du Temple de Xiuhtecuhtli.

« Alors celui qui a fait un prisonnier saisit [le captif] avec la main ; il attrape avec la main [les cheveux] du sommet de la tête. Sur ce il part en le guidant. Une fois arrivé à l'endroit de la natte d'eau, à cet endroit, il laisse le captif. Alors ceux qui jettent les hommes dans le feu descendent ; ils l'attrapent [...]. Sur ce, ils le placent sur le dos pour le transporter. Et quand ils l'ont amené en haut, alors ils le jettent dans le feu [...]»/ « *njman ie icpac conana in tlamanj, amatica in contzitzquja, in jquateiolloco : njman ie ic qujvicatiub ; in oacaxitito in apetlac, vncan qujcaoa in malli. Njman ie ic oaltemos, in tetlepantlazque, qujoalana [...]* Njman ie ic iquechpan conteca, injc qujtlevia : aub in oqujpantlacato, njman ic contlaça in tleco [...] »¹¹⁵.

Le troisième et dernier exemple fait référence à la vingtaine de Quecholli, dont le contexte spatial se rattache aux espaces du Temple de Mixcoatl.

« Et quand ils les avaient amenés [à cet endroit], quatre captifs mouraient en premier. Dans le lieu de la natte d'eau, ils leurs attachaient les pieds et les mains. Alors ils les portaient en haut ; quatre [prêtres] transportaient chacun d'eux [...]. Et quand ils les avaient amenés, alors ils les étendaient sur la pierre sacrificielle. À cet endroit, ils les tuaient »./ « *Aub in oqujmaxitique : iacattivi in mamalti mjquj navintin : apetlac in qujmjlpilia imjcxci yoan inma [...]* Aub in oqujmonaxitique, mec qujmonteca in techcac vncan qujmoncmjctia »¹¹⁶.

Dans ces trois extraits, la dynamique de déroulement du rite est sensiblement la même. L'arrivée des captifs destinés au sacrifice dans l'espace de l'*Apetlac* représente un signal irrévocable, qui décrète une sorte de passage de propriété du prisonnier, de l'hégémonie professée par le *Tlamani* à celle des émissaires divins. Après l'accueil du

¹¹⁵ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 29, p. 115).

¹¹⁶ *Ibidem*, chap. 33, p. 139.

prisonnier dans le contexte urbain et familial de son *Tlamani*, avec lequel la victime partageait les étapes rituelles qui précédaient la mise à mort – comme la résidence dans le *calpulco*, les veilles et l’offrande de dons – le rôle du propriétaire du *malli* s’achevait dans l’*Apetlac*. La perte de la tutelle sur le captif, conférée aux religieux, décréait la fin de la relation du guerrier qui avait fait un prisonnier avec son captif – tout comme l’assimilation totale existant entre ces deux personnages tout au long des rites pré-sacrificiels – pour être remplacée par le lien unissant le *Tlamani* aux trophées de sa victoire, c’est-à-dire ses droits à la possession des insignes ayant appartenu à son prisonnier, tout comme de sa peau, de ses os et de sa chair.

Par conséquent, l’*Apetlac* signalait aussi le passage du domaine des hommes au domaine des dieux. Comme l’a souligné Graulich, le *Tlamani* n’avait pas le droit de monter au sommet de la pyramide, car cela aurait signifié « voir le dieu en face », autrement dit, mourir¹¹⁷, le destin réservé à son captif, qui s’envolait rejoindre les escortes solaires. González González a bien exprimé ce concept en considérant l’*Apetlac* un « espace liminal », dont la fonction rituelle évoquait sa fonction mythique. En effet, lors de l’ascension du Coatepec par Coyolxauhqui et ses frères, il s’agit du dernier espace franchi avant de commencer la montée¹¹⁸. Tout comme les victimes promises au sacrifice, les ennemis stellaires du Colibri de la gauche auraient vu le dieu en face, ce qui annonçait leur mort.

Une fois terminé le sacrifice, les corps des captifs étaient jetés au bas de la pyramide, où les ministres du culte *cuacuauiltin* s’occupaient d’eux. Toutefois, l’interprétation de ce passage – à travers la comparaison des textes nahuatl et espagnol – pose un problème. Cette fiche résume les deux extraits :

Version Nahuatl (CF, II, 21, 48-49)	Version espagnole (HG, I, 107)
<p>« Ainsi [les corps des captifs] rejoignaient l’<i>Apetlac</i>. Ils étaient déplacés. Ils étaient dans les mains des hommes âgés, les <i>cuacuauiltin</i>, les hommes âgés du <i>calpulli</i>. Ils les menaient dans leur <i>calpulco</i> [...]. De là, ils le déplaçaient pour l’amener dans la maison [du <i>Tlamani</i>], pour le manger [...] »</p> <p>« <i>Ynjc oalaci apetlac : aub vncan, qujmonana : aub ie inmac in reventzitzjn quaquacujlti, calpulvetque : vmpa qujnujca yn incalpulco [...] vmpa conana, ynic qujnujca ichan, ynjc quiquazque [...]</i> »</p>	<p>« [...] Ensuite ils le jetaient au bas des marches, où se trouvaient d’autres prêtres qui l’écorchaient. Cela se faisait dans le « cu » de Huitzilopochtli »</p> <p>« [...] <i>luego le echaban por las gradas abaxo, donde estaban otros sacerdotes que los desollaban. Esto se hacían en el cu de Huitzilopochtli.</i> »</p>

¹¹⁷ Graulich (1999, p. 313 ; 2005, p. 173).

¹¹⁸ González González (2011, p. 129).

La version espagnole du document insère un élément très important dans la séquence rituelle, c'est-à-dire la réalisation de l'écorchement des prisonniers dans l'*Apetlac*. Il paraît troublant de ne pas rencontrer la même mention dans la version nahuatl, pourtant beaucoup plus détaillée ; toutefois, il s'agit d'une caractéristique typique des deux textes qui composent l'*Historia general*. Pour cette raison, malgré les descriptions parfois détaillées livrées par les anciens Nahuas, de temps à autre, Sahagún ajoute des passages clarificateurs. En effet, il n'y a aucune mention de l'écorchement, dans l'extrait nahuatl, alors que nous savons que ce rite avait lieu, étant donné que les *Tototectin* qui réalisaient le *Zacapan Nemanaliztli* étaient habillés précisément avec les peaux des prisonniers tués au sommet du Templo Mayor. Selon González González, le rôle joué par les *cuacuacuiltin* dans la réalisation de l'écorchement et de la préparation du corps des captifs, tout comme l'envoi prioritaire d'une des jambes de la victime au *tlatoani*, seraient des preuves qui plaident pour une ingérence de l'état dans la victoire militaire des *Tlamanime*, où les *cuacuacuiltin* étaient des délégués du monarque¹¹⁹.

5.2. Le Temple de Xipe Totec

5.2.1. Le Yopico selon les sources écrites et pictographiques

Premièrement, il importe de souligner que le temple sur pyramide consacré à Notre Seigneur l'Écorché est l'un des édifices dont les sources coloniales nous ont laissé les descriptions les plus complètes. Effectivement, un travail minutieux de comparaison et traduction des documents remontant au XVI^e siècle a permis aux chercheurs, qui ont approché l'étude de ce lieu de culte, de proposer une reconstruction presque complète des espaces qui caractérisaient l'enceinte consacrée à cette divinité, dans le centre cérémoniel de Tenochtitlan. En raison de cet aspect, cette partie du chapitre présentera un volet des éléments qui constituaient cet espace, travaillés par les autres spécialistes, tout en les intégrant avec un certain nombre de réflexions ou interprétations issues de l'analyse des aspects que les chercheurs n'ont pas mis en relief de manière adéquate.

D'abord, signalons que, grâce aux illustrations du *Codex de Florence*, nous disposons d'une peinture détaillée qui représente ce temple, lors du rite d'encensement réalisé par les *Tlamanime* au moment d'enterrer les peaux d'écorchés à la base du Yopico (Fig. 13). La peinture montre une pyramide vue frontalement, formée par deux corps superposés et un

¹¹⁹ González González (2011, pp. 350-354).

escalier de cinq ou six marches, délimité par deux *alfardas*. Au sommet se situe un sanctuaire. La porte d'accès présente le chambranle en jaune, tandis que le toit de l'édifice a la forme du *yopitzontli*, le couvre-chef de Xipe Totec blanc et rouge, délimité par une bande ornée de cercles blancs sur fond noir. La scène est complétée par la présence de quatre *Tlamanime*, aux quatre angles du sanctuaire, qui sont en train d'offrir de l'encens vers les quatre points cardinaux¹²⁰.

En ce qui concerne la décoration formée par les cercles blancs sur fond noir, il s'agit d'un ornement qu'on retrouve à plusieurs reprises dans les documents pictographiques. Avant tout, il importe de signaler qu'il s'agit de la décoration la plus fréquemment représentée dans le sanctuaire de Huitzilopochtli, au sommet du Templo Mayor¹²¹. Son symbolisme a été interprété, par Seler, comme une image du ciel étoilé¹²². Cependant, la Grande Pyramide n'est pas le seul bâtiment qui présente cette décoration. Une étude des livres peints d'époque préhispanique et coloniale, en effet, montre que cet ornement stellaire était visible au-dessus de la chapelle de Tezcatlipoca¹²³, de Xipe Totec¹²⁴, tout comme dans des bâtiments classés comme des *calmecac*¹²⁵, des *cuicacalli*¹²⁶, des *calpulli*¹²⁷ ou des *calpixcalli*¹²⁸. Parfois cette frise apparaît accompagnée de créneaux en forme de glyphe *xi*, d'autres fois, en revanche, elle est rattachée aux créneaux en forme de conque vue en coupe, le *tevciztli*. Dans ce cas, le bâtiment est interprété comme étant le temple de Huitzilopochtli ou bien un *tepoacalli*¹²⁹.

Une autre représentation du Yopico est contenue dans la planche n° 269r des *Primeros Memoriales* (Fig. 3). Nous avons eu l'occasion de signaler que cette feuille a été interprétée comme une peinture représentant le centre cérémoniel de Tenochtitlan ou de

¹²⁰ Sahagún (1979, vol. I, Livre II, pl. n° 26r).

¹²¹ Nous faisons référence à l'analyse réalisée par López Austin et López Luján (2009, pp. 386-388). Les deux auteurs ont inventorié toutes les représentations du Templo Mayor de Tenochtitlan, de Tlatelolco et de Texcoco, afin d'en mettre en évidence les différences au niveau iconographique. En ce qui concerne la capitale mexicaine, nous retrouvons la même frise dans bon nombre de représentations pictographiques (Durán 1984, t. I, chap. II, p. 23 ; t. II, chap. XLIV, p. 345 ; *Codex Ramírez* 1944, p. 31, f° XIX ; *Codex Magliabechiano* 1996, f° 70r ; *Codex Tudela* 1980, f° 53r ; Sahagún 1974, f° 269r).

¹²² Seler (1990-1998, vol. III, p. 118, 183-185).

¹²³ Durán (1984, pl. n° 245r) ; Sahagún (1979, v. I, Livre II, pl. n° 30v).

¹²⁴ *Ibidem*, pl. n° 26r.

¹²⁵ Durán (1984, pl. n° 281r) ; *Codex Mendoza* (1997, pl. n° 61r) ; Sahagún (1979, v. I, Livre II, pl. n° 104v).

¹²⁶ *Codex Mendoza* (1997, pl. n° 61r).

¹²⁷ Sahagún (1979, v. I, Livre II, pl. n° 119v).

¹²⁸ *Ibidem*, v. III, Livre XI, pl. n° 241v.

¹²⁹ Jiménez Moreno (1974, pl. n° 250v).

Tepepulco¹³⁰. Dans la section inférieure droite du dessin – ce qui correspondrait, dans un plan orienté, au sud-ouest de l’enceinte – est montré un temple sur pyramide orienté vers l’est. En bas des escaliers se trouve une petite plateforme au-dessus de laquelle il est aisé de reconnaître le *temalacatl*, baigné de sang et du centre duquel sort le *tonacamecatl*. Une représentation de Xipe Totec se dresse à côté du bâtiment, arborant sa peau d’écorché, son *chicabuaztli* et la jupe de feuilles de *zapote*. Puisqu’aucun document colonial n’atteste la localisation précise du Yopico à l’intérieur du centre cérémoniel, il faut signaler que l’emplacement de ce temple – tout comme les informations à disposition par rapport au *Cuacuauhtin Ichan*, le Temple du Soleil, que nous verrons par la suite – a représenté l’un des éléments principaux qui ont guidé les spécialistes lors des études vouées à reconstruire les espaces où se situait la pyramide de Xipe Totec¹³¹.

Les documents illustrés appartenant à la tradition mixtèque nous fournissent une autre représentation possible d’un sanctuaire rattaché au culte de Xipe. La planche n° 33 du *Codex Nuttall* (Fig. 19), en effet, montre le dieu, paré de ses attributs typiques ainsi que des « lunettes », apanage du dieu de la pluie, à l’intérieur d’un sanctuaire associé au signe Sept Pluie. Il compte sept marches et toute la plateforme est peinte en blanc et rouge, comme rouges sont aussi les escaliers et le chambranle de l’entrée. Le toit est surmonté par trois créneaux dont la forme rappelle soit le *yopitzontli*, soit des couteaux de silex dont l’extrémité est peinte en rouge. Ce dernier élément ne doit pas étonner, dans la mesure où Iztapaltotec, « Notre Seigneur dalle » est l’un des aspects sous lesquels se présentait le dieu. En effet, il est représenté arborant un heaume en forme de couteau de silex dans la planche n° 20 du *Codex Borbonicus* (1991) et dans la n° 23v du *Codex Telleriano-Remensis* (1899)¹³².

5.2.2. La Tzapocalli

Le récit de Durán fait état de l’existence d’une construction à caractère périssable en haut du Yopico. Elle était faite de branches de *zapote* et entièrement décorée de fleurs et d’insignes, apanages de différentes entités divines. En effet, en suivant le récit du Dominicain, nous apprenons que les hôtes de cette demeure fleurie étaient les *ixiptlas* des

¹³⁰ Pour la discussion de cette page du document, nous renvoyons au premier chapitre de ce travail (*Supra*, chap. I, 1.4.1.).

¹³¹ Seler (1990-1998, vol. III, p. 121).

¹³² González González (2011, pp. 211-212).

dieux qui jouaient le rôle de sacrificateurs, à l'époque du *tlabnahuanaliztli* réalisé sous le règne de Motecuhzoma I^{er}. L'intérieur de la cabane hébergeait également des sièges faits de bois de *zapote*. González González, qui a inclus l'analyse de ce bâtiment dans le chapitre consacré aux espaces cultuels de Tlacaxipehualiztli, n'a pas manqué de souligner deux aspects extrêmement intéressants de l'utilisation de cette classe de végétaux dans la dimension liturgique vouée à Xipe Totec. Premièrement, il s'est penché sur le symbolisme associé à cette plante. Effectivement, les propriétés médicinales rattachées au *cobiztzapotl* semblent avoir été employées pour soigner une classe spécifique de maladies, c'est-à-dire les troubles oculaires et dermiques, maux considérés comme étant envoyés par le dieu à peau d'écorché, selon les informateurs de Sahagún¹³³.

Pour en revenir au *zapote* blanc, un examen des sources étudiées démontre que les sièges faits avec les feuilles de ce végétal étaient l'apanage des *Xipeme* tout comme des *ocholli*, les grappes de maïs que les habitants de la ville accrochaient aux toits des maisons¹³⁴. Comme l'a signalé González, cette caractéristique démontre une équivalence substantielle entre les *ixiptlas* du dieu patron de la fête et la céréale sacrée des anciens Mexicains, au moment où elle avait atteint son stade définitif de maturation. Il s'agit d'un phénomène que nous rencontrerons dans l'analyse d'autres vingtaines, comme Etzalcualiztli¹³⁵. Cette caractéristique nous renseigne de manière patente sur la relation que certaines instances détenaient avec une espèce végétale, puisqu'elle jouait souvent un rôle de premier plan dans la liturgie de cette divinité. L'étroite relation existant entre Xipe Totec et le maïs, exprimée de manière évidente par l'utilisation rituelle des sièges de *zapote*, nous conduit à souligner les traits communs que la personnalité divine vénérée en Tlacaxipehualiztli gardait avec les divinités des aliments¹³⁶.

5.2.3. Le *Netlatiloyan*

La configuration des autres espaces qui composaient l'édifice a été identifiée avec précision. Nous faisons référence, en particulier, à la grotte artificielle où l'on cachait les peaux des captifs sacrifiés et la cour du temple, théâtre du *tlabnahuanaliztli*. La première,

¹³³ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 18, p. 39).

¹³⁴ Durán (1984, t. I, chap. IX, p. 97) ; Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 18, p. 40) ; *Tonalamatl Aubin* (1893, pl. n° 14) ; González González (2011, p. 274).

¹³⁵ *Infra*, chap. III, III, 5.

¹³⁶ Pour un approfondissement de ce sujet, nous renvoyons à Graulich (1999, pp. 209-241) et González González (2011, pp. 241-315).

dont le nom signifie soit « l'endroit où on cache » soit « l'endroit où on brûle »¹³⁷, localisée au pied des escaliers de la pyramide, a été étudiée par Couvreur et González González. Ce dernier l'identifie comme étant l'« édifice » n° 38 de la liste de l'Annexe de Sahagún. Alors que la version nahuatl fait de cet espace l'endroit où l'on cachait – ou l'on brûlait – les représentants de Nanahuatl et Xochcuaye, la version espagnole dénomme ce lieu « cu », et ajoute qu'à sa base existait une grotte qui entraînait en fonction au moment où l'on cachait les peaux des personnes qui avaient été écorchées lors des rites de Tlacaxipehualiztli¹³⁸. Comme l'a démontré l'analyse entamée par Aurélie Couvreur, il faut comprendre que – dans l'énumération des bâtiments rédigée par le moine et ses collaborateurs – le mot « cu » est employé pour faire référence à une grande quantité d'espaces différents, comme des temples sur pyramide, mais aussi des *cuauhxicalli*, des autels ou des brasiers¹³⁹. Dans ce cas, nous considérons que Sahagún, ou l'un de ses collaborateurs, a donné, erronément, le nom de Netlatiloyan au bâtiment au pied duquel se situait le souterrain, alors que l'édifice dont il est question dans ce passage est bien le Yopico, et que le Netlatiloyan correspond au souterrain. Le *Codex de Florence* nous offre une représentation de cet endroit (Fig. 14). La peinture montre, notamment, deux *Tlamanime*. L'un d'entre eux est encore habillé avec la peau d'écorché de son captif, tandis que l'autre la tient dans les mains, et est en train de la jeter dans une ouverture ovale au sol. À l'intérieur sont visibles d'autres dépouilles écorchées¹⁴⁰. Alors que Graulich considère que la réalisation du sacrifice de Soleil et Lune – Nanahuatl et Xochcuaye – devait avoir lieu en Panquetzaliztli, vingtaine pendant laquelle on commémorait la

¹³⁷ Dans la liste des édifices du Livre II de Sahagún, il y a deux espaces portant le même nom. L'étude étymologique de ce mot met en valeur une double interprétation. Effectivement, la forme verbale *tlatia*, qui compose le mot, peut être traduite par « cacher » ainsi que par « brûler » (Wimmer 2006, s. v. *tlatia*). Pour cela, López Austin traduit par « *el quemadero de la gente* » le nom du premier édifice (López Austin 1965, p. 89). González González (2011, pp. 136-137) propose l'inventaire des appellations données à cet espace, dans le *Codex de Florence*, à savoir *oztoc*, « grotte », *ebuatlatiloyan*, « cachette des peaux » et *buecatlan*, « chose creuse et profonde » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 22, p. 58 ; Livre VIII, Annexe, p. 86).

¹³⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 186) ; Sahagún (1989, t. I, p. 185). En raison de l'allusion au sacrifice du représentant de Nanahuatl, le bubonneux qui avait sauté dans le brasier de Teotihuacan et qui était devenu le Soleil, Graulich (1999, pp. 153-154) et Couvreur (2000, p. 42) supposent que l'interprétation donnée par López Austin, selon lequel cet endroit n'était pas une grotte mais un brasier, est la plus vraisemblable. En effet, les deux mises à mort qui inauguraient la naissance du Cinquième Soleil étaient précisément des sacrifices par le feu. Le personnage appelé Xochcuaye est interprété par Graulich comme étant une *ixiptla* de la lune. Son nom, « tête fleurie », serait une allusion à l'astre qui « faisait fleurir les femmes » et dont l'un des aspects, Tezcatlipoca, s'ornait la tête d'*ixquixochitl*, les fleurs du maïs grillé, en Toxcatl (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 24, pp. 69 ; Graulich 1999, pp. 153-154).

¹³⁹ Couvreur (2000, pp. 72-73).

¹⁴⁰ Sahagún (1979, vol. I, Livre II, pl. n° 26r). Il faut signaler que, dans cette image, le *tlamani* semble aussi enterrer, avec la peau, les ornements dont était paré le Xipe, à savoir les boules de duvet qui ornaient sa tête et les ornements d'oreilles.

naissance du Soleil Huitzilopochtli¹⁴¹, González González suppose que ces deux *ixiptlas* aient pu être tuées lors de la fête mobile de Nahui Ollin, précisément consacrée à l'astre diurne¹⁴². Ce détail n'est pas anodin, dans la mesure où, comme nous le verrons, le Temple de Tonatiuh gardait des relations spatiales importantes avec le Yopico.

En résumé, le Netlatiloyan s'assimile complètement aux descriptions offertes par Sahagún et Durán, portant sur la grotte localisée au pied des escaliers du Yopico, théâtre du rite d'enterrement des peaux en Tozoztontli. De plus, nous verrons que cet espace possédait un équivalent, également appelé Netlatiloyan, situé au pied de la pyramide de Xochicalco, consacrée aux rites en l'honneur des Cihuateteo écorchées en Ochpaniztli, une donnée qui renforce l'interprétation proposée à propos de l'utilisation liturgique de cet espace.

5.2.4. *In ithualco Yopico* : le lever du Soleil

Nous l'avons vu, l'interprétation des rites de Tlacaxipehualiztli, offerte par Graulich, fait de la fête de l'Écorchement des Hommes la commémoration du lever du soleil et de la réalisation de la première guerre sacrée pour alimenter Tonatiuh et Tlaltecuhli¹⁴³. Les deux aventures mythiques rattachées à ces événements sont évidemment représentées par la naissance du Cinquième Soleil à Teotihuacan, ainsi que par la défaite des Quatre Cents Mimixcoa par la main de Mixcoatl et ses quatre frères¹⁴⁴. Afin de faciliter la lecture de ce passage du chapitre, nous considérons judicieux d'évoquer, même de manière résumée, les événements principaux qui caractérisaient le premier lever de l'astre diurne.

Graulich (1999) et González González (2011) ont approfondi les relations existant entre la dimension mythique de ces événements légendaires et leur transposition dans la dimension rituelle de la deuxième vingtaine de l'année solaire. Alors que le chercheur belge s'est penché sur l'interprétation du *tlabuahuanaliztli* en tant qu'évocation du massacre

¹⁴¹ Graulich (1999, p. 154).

¹⁴² González González (2011, p. 136).

¹⁴³ Graulich (1999, pp. 225-232).

¹⁴⁴ Nous retrouvons plusieurs versions du récit inhérent à la naissance du Cinquième Soleil à Teotihuacan dans les documents coloniaux. À ce propos, nous renvoyons à la *Leyenda de los Soles* (2011, pp. 181-185) ; Sahagún (1950-1982, Livre VII, chap. 2, pp. 3-9) ; Durán (1984, t. I, pp. 22-23) ; Mendieta (1971, pp. 79-80) ; *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (2011, p. 39). Par rapport au massacre des Quatre Cents Mimixcoa, voir la *Leyenda de los Soles* (2011, pp. 185-187).

des Serpents de Nuages, le chercheur mexicain a attiré l'attention sur la relation existant entre les instances sacrifiées au moment de la naissance du Soleil et les *ixiptlas* divines, tuées et écorchées dans le rite. De plus, il établit une identification entre la fuite de Xolotl et celle des malheureux qui rencontraient le *Tetzompac* sur leur chemin¹⁴⁵.

5.2.4.a In Ithualco Yopico selon les données écrites et archéologiques

Il importe de souligner que les données offertes par les deux auteurs susmentionnés, dûment croisées entre elles, permettent d'identifier l'espace de réactualisation de la réalisation de la première guerre sacrée – le *tlabuahuanaliztli* – avec la cour du Temple de Yopico. En effet, c'est à cet endroit qui se situaient les deux pierres sacrificielles, le *temalacatl* et le *cuaubxicalli*. Les deux descriptions de Durán, assez détaillées, font de la présence des deux monolithes la caractéristique de cet espace :

« Ainsi attachés, ils les amenaient ensemble à un lieu où l'on réalisait des sacrifices, qui s'appelle Cuauhxicalco, c'était une cour très stuquée et lisse, de sept brasses carrées. Dans cette cour, il y avait deux pierres ; l'une ils l'appelaient *temalacatl*, qui veut dire « roue de pierre », et l'autre ils l'appelaient *cuaubxicalli*, qui veut dire « plateau ». Ces deux pierres circulaires [...] étaient fixées dans cette cour, l'une près de l'autre »/« *Así atados los llevaban juntos a un sacrificadero que llamaban Cuauhxicalco, que era un patio muy encalado y liso, de espacio de siete brazas en cuadro. En este patio había dos piedras ; a la una llamaban temalacatl, que quiere decir « rueda de piedra », y a la otra llamaban cuaubxicalli, que quiere decir « batea ». Estas dos piedras redondas [...] estaban fijadas en aquel patio, la una junto a la otra* »¹⁴⁶.

La seconde description précise les caractéristiques stylistiques des deux monolithes :

« L'oratoire ou chambre où se trouvait cette idole était petit, mais décoré très bien et élégamment. Devant cette pièce, se trouvait cette cour stuquée, de sept ou huit brasses, où se trouvaient fixées les deux pierres ; pour monter à son sommet, il y avait quatre escaliers, de quatre marches chacun : dans une [des pierres] était peinte l'image du soleil, et dans l'autre, le compte des années, des mois et des jours »/« *El oratorio o aposento donde este ídolo estaba era pequeño, pero bien y galanamente aderezado. Delante de la cual pieza estaba aquel patio encalado, de siete a ocho brazas, donde estaban aquellas dos piedras fijadas, que para subir a ellas*

¹⁴⁵ González González (2011, pp. 212-216) se base sur la *Relación geográfica de Acolman* où, comme précédemment évoqué, l'absence d'un captif réel à ramener était substituée par la collecte de feuilles de maguey (*Relaciones geográficas del siglo XVI : México* 1986, pp. 214-215). Selon Carrasco (1999, p. 145) l'action réalisée par le *Tetzompac* devrait à son tour être définie *Neteotoquiliztli*, « se réputer un dieu ». Est-ce qu'il faudrait alors supposer que, à travers l'utilisation de cette appellation, les anciens Nahuas dénommaient l'action de devenir l'*ixiptla*, le représentant d'une divinité ? Malheureusement, Carrasco ne l'explique pas.

¹⁴⁶ Durán (1984, t. I, chap. IX, p. 98).

había cuatro escalerillas, de a cuatro escalones cada una : en la una de ellas estaba pintada la imagen del sol, y en la otra, la cuenta de los años, meses y días »¹⁴⁷.

L'identification des deux pierres hébergées dans la cour du Yopico a fait couler beaucoup d'encre et notre intention, dans le contexte de ce chapitre, n'est pas d'énumérer les opinions discordantes des spécialistes. En raison de ces prémisses, il nous paraît judicieux de renvoyer le lecteur intéressé à l'œuvre de González González, où est présenté un résumé précis de cette controverse¹⁴⁸. Quoi qu'il en soit, cet exorde, relatif au scénario spatial de l'enclos du Yopico, nous sert d'introduction à l'un des aspects qui a le plus attiré notre attention, dans l'analyse du récit de Sahagún. En effet, le massacre des Quatre Cents Mimixcoa ne semble pas être la seule aventure mythique réactualisée dans cet espace liturgique. L'étude de l'Annexe du Livre VIII du *Codex de Florence*, effectivement, nous confirme que l'évocation de l'émergence du Soleil à Teotihuacan aurait pu avoir également lieu à cet endroit. En reprenant les passages qui marquaient le déroulement des cérémonies, nous apprenons que le rite appelé *Zacapan Nemanaliztli* avait lieu à l'aube, très tôt au matin, du jour qui voyait la réalisation du *tlahuabuanaliztli*. Or, l'espace où cela était mis en scène était, encore une fois, la cour du Yopico. La lecture de l'extrait tiré du document colonial ne laisse pas de place au doute :

« Alors [les *Xipeme*] se rassemblaient à **Yopico, dans la cour du diable**. Ils avaient leurs boucliers, les *macuahuitl*, leurs bâtons de sonnailles. Et arrivaient aussi, ensemble, les chefs de guerre [...], tous les personnages importants. [...] Et quand la nuit profonde s'était dispersée, alors les *Tototectin* se plaçaient en ordre. Et les chefs de guerre se plaçaient aussi en ordre en affrontant les *Tototectin*. Peut-être ils se faisaient face l'un l'autre vers les quatre directions »/ « *Oncan mocenquistia i yopihco in diablo itualco. Inchimal immacquaub yetinuh inchicauaztopil. Aub no mocenq'stiaya y uuey tiacauan yetini [...]* uel isquich tlacatl [...]. *Oc uel youan im moteca immac tluacustoqz [...]* niman ye oc motecpana in tototecti. Uel isq'cbitin. *Aub in tiacaua niman ye ic no motecpana q'misnamictimomana in tototecti. Aço nauhmpa in motz'imani »¹⁴⁹.*

Cette information nous paraît extrêmement intéressante. Même si Graulich avait déjà dévoilé la relation existant entre ce rite – qui précédait la bataille rituelle jusqu'au

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 99.

¹⁴⁸ Les deux pierres qui se trouvaient dans la cour du Temple de Xipe Totec ont été interprétées comme étant, respectivement, la Pierre du Soleil – le *temalacatl* – et la Pierre de Tizoc – le *cuanhxicalli* (Durán 1984, t. II, chap. XXXV, p. 268 ; chap. XXXVIII, pp. 292-293 ; Alvarado Tezozomoc 2001, chap. XLIX, pp. 212-215 ; *Costumbres* 1945, p. 40). Pour un approfondissement, nous renvoyons à González González (2011, pp. 153-164).

¹⁴⁹ Sahagún (1950-1982, Livre VIII, Annexe, p. 85).

Totecco – et l’aventure mythique portant sur la genèse de l’astre solaire, aucun mot n’avait été prononcé à l’égard de l’emplacement où ce rite aurait pu se réaliser¹⁵⁰. Ce renseignement, par conséquent, nous confirme que l’espace qui faisait face au sanctuaire de Xipe Totec, où se situaient le *temalacatl* et le *cuaubxicalli*, jouait un rôle déterminant dans la liturgie publique de Tlacaxipehualiztli même en dehors du rite du « sacrifice gladiatoire ». Fondamentalement, il s’agissait d’un espace de réactualisation des mythes, une fonction qui, comme nous aurons l’occasion de le souligner, était partagée par d’autres enclos appartenant au centre cérémoniel de Tenochtitlan. À l’issue de ce faisceau de données, la possible orientation du Yopico vers l’est – comme il est montré dans la plan des *Primeros Memoriales* – acquiert une certaine cohérence. Rappelons que, selon Durán, la disposition des quatre accès au centre cérémoniel de la ville, tout comme l’orientation des structures pyramidales qui se situaient à l’intérieur, suivait le modèle suggéré par cette aventure mythique¹⁵¹. Toutefois, il faut signaler que González González, en se basant sur un extrait de la *Crónica Mexicana* d’Alvarado Tezozomoc, où l’on décrit l’espace de culte où eut lieu l’installation d’un nouveau *temalacatl*, suppose que la chapelle du Yopico a dû être orientée vers le sud et, par conséquent, vers l’accès méridional du centre cérémoniel¹⁵².

À la lumière de ces données, une question demeure ouverte : quels renseignements nous dévoile l’archéologie à l’égard de la localisation du Yopico dans l’enceinte sacrée de la ville ? Les rares informations glanées dans les sources coloniales attestent de la proximité spatiale existant entre la cour du Yopico et le *Huey Cuaubxicalco* – ou *Cuacuauhtin Inchan* – le Temple du Soleil, situé, par le Dominicain, à l’emplacement « de la Iglesia

¹⁵⁰ Graulich (1999, p. 230).

¹⁵¹ Durán (1984, t. I, chap. II, pp. 22-23) ; González González (2011, p. 203).

¹⁵² Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XXXII, pp. 145-149) ; González González (2011, pp. 168-172). Même si cette théorie paraît contredire le renseignement fourni par Durán à l’égard de la dimension mythique rattachée à l’orientation des bâtiments religieux mexicains, l’interprétation du chercheur mexicain permet de créer une relation spatiale entre la cour du Yopico, la cour Cuauhquiahuac, localisée dans la partie sud de l’enceinte cérémonielle et le Coacalco, le lieu d’observation des seigneurs étrangers, dont il sera question dans les pages suivantes. L’orientation commune vers le sud aurait permis le rassemblement d’une quantité importante d’individus, pour assister à la réalisation de la liturgie publique du *tlahuahuanaliztli*. Par ailleurs, les fouilles réalisées par Gussinyer (1979, p. 70) confirment la progressive absence de structures dans la zone sud de l’ancienne enceinte sacrée, un détail qui corrobore la présence d’un espace ouvert. En ce qui concerne les auteurs qui, avant González, se sont penchés sur la reconstruction de la localisation du Yopico, il faut mentionner deux propositions : Alcocer (1926, pp. 93-94 et 1935, p. 67), selon lequel la limite ouest du sanctuaire du dieu à peau d’écorché se situait dans l’actuelle calle de Guatemala, c’est-à-dire en dehors de l’enceinte cérémonielle de la ville. En ce qui concerne Marquina (1960, pp. 86-91), il considère que le Yopico était contenu dans le Temple du Soleil et, dans sa reconstruction, il les insère dans le même enclos, orienté vers l’est.

Mayor de Mexico »¹⁵³. Comme l'a signalé González, cette précieuse information nous renvoie à la zone centrale et orientale de la cour de l'actuelle Cathédrale, tout comme à l'espace qui se trouvait proche de l'accès méridional de l'enceinte¹⁵⁴. En raison de ces données, le chercheur souligne l'importance des explorations archéologiques réalisées dans cette zone du centre historique de Mexico, en particulier en ce qui concerne le repérage du Temple du Soleil et du Temple de Tezcatlipoca. Dans l'actuelle aire de la Cathédrale, en effet, furent réalisées des fouilles – en 1975-76, puis par le PAU à partir de 1990 – dont les résultats conduisirent à la possible identification du *Huey Cuauhxicalco*. Il s'agit d'un soubassement pyramidal quadrangulaire, orienté vers l'est, dont les *alfardas* présentent des glyphes solaires ainsi que des *chalchibuites*. Les explorations ont permis de détecter la présence de sept étapes constructives¹⁵⁵. En ce qui concerne le Temple de Tezcatlipoca, situé dans l'actuel emplacement du Palais de l'ancien Archevêché¹⁵⁶, la découverte, à cet endroit, en 1988, d'un monolithe circulaire, aujourd'hui connu comme le *temalacatl-cuauhxicalli* de Motecuhzoma Ilhuicamina, a poussé González à s'interroger sur les liens existant entre cet espace culturel et le Yopico¹⁵⁷. En particulier, l'auteur postule la possibilité que le sanctuaire de Xipe Totec ait été en partie remplacé par celui du Seigneur au Miroir Fumant. La raison de ce déplacement trouverait une explication dans la translation analogue du palais du *tlatoani*, à la suite de l'inondation de 1499, causée par la rupture de l'aqueduc de Coyoacan. La justification avancée par le spécialiste, à ce propos, se focalise sur la relation étroite entre la liturgie publique du *tlahuabuanaliztli* et les espaces du pouvoir royal¹⁵⁸.

¹⁵³ Le *Cuacuauhtin Inchan* de Durán est décrit comme un édifice religieux où se déroulait la fête mobile Nahuï Ollin, en l'honneur de l'astre diurne. La reconstruction des espaces qui le composaient semble indiquer qu'il était formé par un temple sur pyramide, muni d'un *cuauhxicalli*, et un *calmecac* (Durán 1984, t. I, p. 99, 106). Ces caractéristiques ont permis aux chercheurs (Alcocer 1935, p. 67) de formuler la correspondance avec le bâtiment n° 8 de la liste de Sahagún. Le *Huey Cuauhxicalco* y est à son tour décrit comme théâtre de la réalisation de cette cérémonie, tout comme des sacrifices des *Chachanme*, des *ixiptlas* du soleil et de la lune et de beaucoup d'autres captifs. Il s'agissait également du lieu où le *tlatoani* allait réaliser le *netonatiuhzabualo*, le jeûne pour le soleil (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 181 ; Sahagún 1989, t. I, p. 182). Pour un approfondissement, nous renvoyons à Couvreur (2000, p. 42) ; González González (2011, pp. 154-158). En ce qui concerne la réalisation des fouilles dans l'aire occupée par la Cathédrale et l'identification du Temple de Tonatiuh, nous renvoyons à Vega Sosa (1979) et Matos Moctezuma *et al* (1998).

¹⁵⁴ González González (2011, pp. 156-157).

¹⁵⁵ Vega Sosa (1979) ; Matos Moctezuma *et al* (1998, p. 17).

¹⁵⁶ Durán (1984, t. I, chap. VI, p. 68). Les caractéristiques principales de ce bâtiment seront analysées en détail dans le chapitre consacré à la vingtaine de Toxcatl (*Infra*, chap. III, II, 5.5.1.).

¹⁵⁷ Solís Olgún (1992, p. 226) ; Del Olmo Frese (2003, p. 215) ; Graulich (1992b).

¹⁵⁸ González González (2011, pp. 176-182).

5.3. Les autres espaces rattachés au Yopico

5.3.1. Le Yopico *Calmecac* et le Nealtlayan

Nous n'aborderons que très rapidement les autres bâtiments – situés à l'intérieur de l'enclos du Yopico – qui ont déjà fait l'objet d'un approfondissement de la part des chercheurs. Nous songeons, en particulier, à l'analyse, réalisée par González González, du Yopico *Calmecac* et, en partie, du Yopico *Tzompantli*¹⁵⁹. En ce qui concerne le premier, il représente l'édifice n° 54 de la liste de Sahagún, et il est décrit comme un lieu de sacrifices nocturnes de captifs pendant la vingtaine de *Tlacaxipehualiztli*¹⁶⁰. La version espagnole ajoute qu'il s'agissait d'un « monasterio » ou « oratorio »¹⁶¹. D'après Couvreur, la ressemblance troublante entre la description du Yopico (édifice n° 51) et du Yopico *calmecac*, pourrait signifier que le copiste aurait tout simplement copié la description de l'édifice précédent. La seule différence entre les deux bâtiments, c'est-à-dire la dimension nocturne des sacrifices dans le *calmecac*, pourrait être une erreur de la part du moine franciscain ou de l'un de ses collaborateurs¹⁶². Nous rejoignons les conclusions formulées par González González à l'égard de la possibilité que le Yopico *Calmecac* puisse s'identifier aux « *aposenos* » décrits par Durán comme étant situés tout autour de la cour du Yopico. Le Dominicain relate qu'on y gardait, pendant la nuit, les peaux d'écorchés endossées par les *Xipeme*¹⁶³. Deux éléments nous poussent à partager le point de vue du chercheur mexicain. Premièrement, l'analyse des cérémonies de l'année solaire nous permet de souligner que les résidences des prêtres étaient l'un des endroits où l'on fabriquait et l'on gardait une quantité significative d'objets rituels, vêtements divins et insignes, utilisés pendant le culte. Deuxièmement, Durán décrit un autre édifice ayant la même fonction que les chambres de l'enclos du Yopico. Il s'agit du « templo » où les *Xipeme* devaient aller déposer les peaux, chaque nuit, pendant les vingt jours de l'aumône réalisée à Tenochtitlan. Or, puisque cette mention fait référence au travail des *Xipeme* des différents quartiers, nous pouvons supposer que le temple décrit ne soit pas celui du centre

¹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 134-136.

¹⁶⁰ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 188).

¹⁶¹ Sahagún (1989, t. I, p. 186). Selon le dictionnaire de la Real Academia Española, le mot « oratorio » signifie « lieu destiné à se retirer pour faire des prières à Dieu »/ « *lugar destinado para retirarse a hacer oración a Dios* » (« *Oratorio* », dans *Real Academia Española* [en ligne]. <http://lema.rae.es/drae/?val=oratorio> (Page consultée le 30 juillet 2012).

¹⁶² La chercheuse française base notamment son hypothèse sur la présence de la phrase « *çan no ioaltica* », « [les sacrifices avaient lieu] aussi pendant la nuit ». En effet, l'utilisation du vocable « *no* » ferait penser que l'édifice précédent de la liste était caractérisé aussi par des mises à mort réalisées pendant la nuit. Néanmoins ce n'est pas le cas (Couvreur 2000, pp. 52-53).

¹⁶³ Durán (1984, t. I, chap. IX, pp. 99-100).

cérémoniel, mais plutôt celui du quartier, ce qui correspond au *calpulco*. Toujours grâce à l'étude développée dans les prochains chapitres, nous remarquerons que les sanctuaires des quartiers avaient beaucoup de traits communs avec les résidences des ministres du culte. En revanche, nous ne partageons pas l'avis de l'auteur quand il relate que le sacrifice nocturne des captifs, décrit pour le Yopico *Calmecac*, était un rite anormal car, pendant les cérémonies mensuelles des anciens Nahuas, les victimes masculines mouraient d'habitude pendant la journée, alors que les victimes féminines étaient mises à mort pendant la nuit¹⁶⁴. En effet, l'analyse globale des vingtaines démontre bien que la totalité des *ixiptlas* représentant les Tlaloque, hommes et femmes – ainsi que les captifs-lits – mouraient pendant la nuit, en Etzalcualiztli ; il en allait de même des Cinteotl Blanc et Rouge en Ochpaniztli, dans le Xochicalco, et de l'*ixiptla* de Nappatecuhtli, en Tepeilhuitl. La personnification de Mictlantecuhtli mourait, pendant la nuit, en Tititl, dans le Tlalxicco. Des captifs étaient aussi tués pendant les heures nocturnes dans le Teccizcalco et dans le temple de Macuilmictli¹⁶⁵.

La lecture détaillée de la description de la vingtaine de Tozoztontli nous a permis de visualiser la présence d'un autre espace, dans l'enclos de Notre Seigneur l'Ecorché. En effet, ce récit décrit le rite de purification réalisé par les individus qui avaient représenté les *Xipeme*. Une fois que les peaux avaient été enterrées dans le Netlatiloyan, ces personnes se lavaient en utilisant de la farine de maïs, dont le but était de les débarrasser de la graisse coulée de la peau qu'ils avaient revêtue. Or, la version nahuatl spécifie que cette cérémonie avait lieu « [dans] le temple [...], [à] l'endroit où l'on se baigne »/« *in teupan [...] yn innealtiaia* »¹⁶⁶. Dans ce contexte d'utilisation, nous croyons que le vocable « *teupan* » doit se lire – en suivant l'analyse présentée dans la première partie de ce travail et l'interprétation de Couvreur – comme synonyme de l'enclos entier qui hébergeait le sanctuaire ainsi que les autres bâtiments de l'enceinte. Cette interprétation nous permet de supposer qu'il existait, dans l'enclos du Yopico, un espace consacré aux bains rituels des religieux. Il s'agit d'une donnée tout à fait cohérente avec la lecture des cérémonies des vingtaines, où il est parfois question des ablutions réalisées par les ministres du culte, tout comme avec l'analyse de la liste de l'Annexe du Livre II de Sahagún. L'énumération des bâtiments de Tenochtitlan, en effet, compte quatre édifices identifiés comme des points d'eau. Les prêtres s'y rendaient, souvent pendant les heures nocturnes, pour enlever la

¹⁶⁴ González González (2011, p. 211).

¹⁶⁵ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, pp. 183-191).

¹⁶⁶ *Ibidem*, chap. 22, p. 59.

peinture corporelle noire ou bien le sang des autosacrifices. Il s'agissait aussi d'endroits où l'on jetait les prêtres qui avaient commis des infractions¹⁶⁷. Cette mention, relative au Yopico, permettrait, par conséquent, d'ajouter un cinquième point d'eau à la liste, rattaché à l'enceinte de Xipe Totec.

5.3.2. Le Yopico *Tzompantli*

L'édifice qui suit le Yopico *Calmecac*, dans la liste de Sahagún, est le Yopico *Tzompantli* (n° 55). Selon les informateurs de Sahagún, on y accrochait les têtes des captifs et de ceux qui avaient été tués lors du *tlabuabuanaliztli*, pendant la fête de Tlacaxipehualiztli¹⁶⁸.

Les *tzompantli*¹⁶⁹ étaient des structures qui caractérisaient de manière significative les enceintes cérémonielles des villes et des quartiers des cités préhispaniques du Mexique central¹⁷⁰. Ceux que Xochipiltecatl a défini comme les « *tzompantli* fonctionnels », c'est-à-dire le bâtiment qui nous occupe maintenant, étaient des structures formées par des poteaux dressés verticalement, une plateforme et des poteaux horizontaux pour accrocher les têtes des victimes sacrifiées¹⁷¹. Les études d'anthropologie physique menées sur les crânes découverts dans les fouilles réalisées dans le centre historique de Mexico et à Tlateloco ont permis de confirmer les affirmations des sources. Elles attestent qu'au moment d'être embrochés sur le *tzompantli*, les crânes avaient été préalablement décharnés¹⁷². La liste de l'Annexe du livre II de Sahagún contient la description de sept

¹⁶⁷ *Ibidem*, Annexe, pp. 181, 185, 187 et 191. Il s'agit du *Tlilapan* (n° 11), du *Tezcaapan* (n° 31), du *Coaapan* (n° 48) et du *Toxpalatl* (n° 68).

¹⁶⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 189). La version espagnole (Sahagún 1989, t. I, p. 186) signale que les têtes qu'on embrochait dans cette palissade étaient celles de toutes les victimes sacrifiées pendant la fête de l'Écorchement des Hommes, et pas seulement celles des captifs.

¹⁶⁹ Ce mot peut être traduit par « rangée de têtes ». Selon Wimmer (2006, *s.v.* *tzompantli*) ce vocable serait un nom d'objet formé à partir du verbe intransitif *tzompána*.

¹⁷⁰ Il importe de souligner que le *tzompantli*, tout comme le temple et le jeu de balle, représentait l'un des éléments premiers qui composaient le nucleus du centre cérémoniel construit par les Mexicas lors de leurs pérégrinations (Durán 1984, t. II, chap. III, p. 33 ; Alvarado Tezozomoc 1949, pp. 66-67).

¹⁷¹ Xochipiltecatl (2004, pp. 13-38).

¹⁷² Durán (1984, t. I, chap. II, pp. 23-24). Les progrès de l'archéologie ont également permis de relativiser la quantité de crânes exposés dans ces structures, considérées comme formées par le chiffre troublant de cent trente-six mil crânes par le conquérant Andrés de Tapia (1988, pp. 108-109 ; voir aussi Díaz del Castillo 2002, p. 173), tout comme de confirmer l'emploi dynamique de ces monuments (Durán 1984, t. I, chap. II, p. 23 ; Alvarado Tezozomoc 2001, chap. LXXIII, p. 310). Comme l'ont démontré les analyses de Ximena Chávez Balderas (2012, pp. 175-179), non seulement, au moment où les crânes étaient enlevés du *tzompantli*, ils étaient réutilisés en tant qu'offrande ou en tant que « mascara-crâne », mais parmi les exemplaires analysés figuraient aussi des crânes féminins. Du point de vue symbolique, ces palissades ont

tzompantli. Leurs caractéristiques seront abordées et discutées au fur et à mesure que nous avancerons dans l'analyse du cycle des vingtaines.

Comme mis en évidence par González González, la chronique de Durán souligne l'utilisation d'un râtelier à crâne en Tlacaxipehualiztli. En effet, les captifs, avant de rejoindre la cour du Yopico, dansaient en file devant le *tzompantli*. De plus, leurs corps étaient ensuite ramenés précisément à cet endroit, pour permettre aux *Tlamanime* d'aller reconnaître les dépouilles de leur propre prisonnier¹⁷³. Le chercheur n'exclut pas non plus l'utilisation du *Huey Tzompantli*, situé en face du Templo Mayor, et des autres palissades localisées dans l'enceinte cérémonielle, lorsque les captifs étaient très nombreux¹⁷⁴. Pour notre part, nous remarquons que la cérémonie décrite dans l'*Historia de las Indias* évoque les étapes liturgiques d'utilisation des *tzompantli* dans les fêtes de Xocotl Huetzi, Panquetzaliztli et Izcalli. Dans les trois contextes, en effet, les futures victimes étaient alignées au sommet des escaliers qui conduisaient à la palissade. Le moment venu, elles étaient escortées en haut de la pyramide de Xiuhtecuhtli ou de Huitzilopochtli, précédées par Paynal, qui leur montrait le chemin¹⁷⁵. Or, dans le passage du *Codex de Florence* portant sur la description de Xocotl Huetzi – tout comme pour notre description tirée de Tlacaxipehualiztli – il n'est pas aisé de comprendre si le râtelier à crânes auquel on fait référence est le *Huey Tzompantli*, ou bien le *tzompantli* contenu dans l'enclos du dieu du feu et de Xipe Totec. De plus, rappelons que, comme nous le verrons en détail par la suite, lors de l'entrée officielle des prisonniers de guerre dans la ville, le *Huey Tzompantli* représentait l'une des étapes du parcours rituel qu'ils empruntaient, avant d'être reçus par le *tlatoani*¹⁷⁶. Ce détail permet, par conséquent, de conférer au râtelier à crâne principal du centre cérémoniel, un rôle prééminent dans les cérémonies ayant trait au sacrifice des captifs.

À partir du faisceau de données recueillies, il nous est possible de fournir le cadre suivant, par rapport aux espaces qui composaient l'enceinte du Temple de Yopico :

été comparées – en suivant le célèbre modèle du *Popol Vuh* (1960) – à des « arbres à crânes », où les têtes coupées étaient les guerriers morts sous la forme de fruits fécondateurs. Cette pratique préhispanique a été mise en relation avec celle des chasseurs, qui accrochaient à des branches les os des proies obtenues grâce à l'activité cynégétique. Le but était de faire renaître le gibier capturé (Graulich 1997 ; Olivier 2008a). Pour un approfondissement, nous renvoyons à Matos Moctezuma (1997) ; Xochipiltecatl (2004) ; Carreón Blaine (2006a) ; Mendoza (2008) ; Chávez Balderas (2010 et 2012) ; Ragot (2010).

¹⁷³ Durán (1984, t. II, chap. XX, pp. 172, chap. XXXVI, pp. 277-278).

¹⁷⁴ González González (2011, pp. 135-136).

¹⁷⁵ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 29, p. 115 ; chap. 34, pp. 147-148 ; chap. 37, pp. 163-164).

¹⁷⁶ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXV, pp. 274-275 ; Durán 1984, t. II, chap. XXXVIII, p. 291).

Yopico
Temple sur pyramide
Cour avec un <i>temalacatl</i> et un <i>cuahxicalli</i>
Brasier
Grotte Netlatiloyan
<i>Calmecac</i>
<i>Nealtliayan</i>
<i>Tzompantli</i>

5.3.3. L'accès méridional de l'enceinte sacrée : le *Tlacoachcalco Quauhquiahuac*

Après avoir abordé le thème relatif aux espaces sacrés voués à Notre Seigneur l'Écorché à l'intérieur de l'enceinte cérémonielle de la capitale mexica, le moment est venu d'intégrer cette analyse par une réflexion à l'égard des lieux rattachés au pouvoir royal, qui se montrent comme profondément impliqués dans la liturgie de Tlacaxipehualiztli.

L'étude réalisée par González González a mis en évidence la relation étroite qui unissait les espaces de réalisation de la fête de l'Écorchement des Hommes avec l'accès méridional du centre cérémoniel. La comparaison de différents passages, tirés du *Codex de Florence*, de l'*Historia de las Indias* et de la *Crónica Mexicana*, ont permis à cet auteur d'approcher une reconstruction hypothétique du *Tlacoachcalco Quauhquiahuac*, du *Yopicalco* et du *Tecanman*. Les deux premiers endroits faisaient probablement partie de l'aire de la porte méridionale de l'enceinte, tandis que le troisième était inclus, vraisemblablement, dans les maisons royales du monarque.

L'Annexe du Livre II de Sahagún mentionne l'existence d'un autre endroit où l'on réalisait des sacrifices en Tlacaxipehualiztli. Il s'agit de l'édifice n° 69, le Tlacoachcalco¹⁷⁷ Quauhquiahuac, décrit dans la version espagnole, comme une « maison » où se trouvait une effigie du dieu Macuiltonotēc, « Cinq fois Notre Seigneur »¹⁷⁸ ou « Notre Seigneur Cinq »¹⁷⁹. Cette divinité était honorée pendant la vingtaine de Panquetzaliztli¹⁸⁰. La mention de la fête de l'Écorchement des Hommes se situe dans la version nahuatl, où les informateurs de Sahagún expliquent que le jour de la fête de cette instance pouvait tomber pendant ces deux vingtaines, ou encore lors de l'allumage du Feu Nouveau¹⁸¹. Selon Graulich, cette divinité faisait partie des « Dieux Macuilli », êtres solaires dont l'une

¹⁷⁷ Le symbolisme religieux rattaché à cet espace, dont le nom se décompose en Tlacoach(tli)-cal(li)-co, c'est-à-dire « le lieu de la maison des flèches », fera l'objet d'un approfondissement dans le chapitre consacré à la vingtaine de Toxcatl (*Infra*, chap. III, II, 5.3.).

¹⁷⁸ López Austin (1965, p. 99).

¹⁷⁹ Graulich (1999, p. 158).

¹⁸⁰ Sahagún (1989, t. I, p. 188).

¹⁸¹ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 192).

des dénominations est *tonaleque*, « ceux qui ont la chaleur du soleil »¹⁸². De par son appartenance aux représentations de l'astre diurne, Macuiltotec était, à son tour, un aspect de Xipe Totec, puisque cette série de divinités différemment colorées arborait certains des attributs du patron de notre vingtaine – comme les ornements avec les extrémités en queue d'aronde – dans les livres peints d'époque préhispanique¹⁸³. L'Annexe du Livre II n'est pas la seule mention de ce bâtiment en tant que lieu de réalisation de sacrifices. Dans la chronique de la Conquête, contenue dans le Livre XII, les informateurs de Sahagún décrivent brièvement la mise à mort de quinze Espagnols, dans un édifice qualifié de « *tlacochcalco* », dans la version nahuatl, et de « *cu* » dans la version espagnole. Le texte relate que les étrangers furent tués par extraction du cœur, précisément devant l'effigie du dieu Macuiltotec¹⁸⁴.

Or, les chercheurs se sont aperçus du fait que la liste de Sahagún compte trois bâtiments qualifiés de *tlacochcalco*, qu'il peuvent les rattacher à trois des quatre portes d'accès au centre cérémoniel de Tenochtitlan, à savoir Cuauhquiahuac, Acatl Yiacapan et Tezcacoac¹⁸⁵. Plusieurs chroniqueurs, comme nous l'avons mentionné dans le I^{er} chapitre de ce volume, décrivent l'existence de quatre arsenaux situés en correspondance avec les quatre portes d'entrée du centre cérémoniel, une donnée qui renforce l'identification de notre bâtiment avec l'un des espaces ayant cette fonction¹⁸⁶. Comme l'a souligné González González, grâce à la lecture du déroulement de la fête de Panquetzaliztli, au récit du Livre XII, tout comme grâce à la chronique de Cortés, portant sur le siège de Tenochtitlan, il est possible de reconstruire avec précision la localisation de cet édifice. Il correspondait, effectivement, à l'accès méridional de l'enceinte¹⁸⁷. En ce qui concerne la description des cérémonies de Panquetzaliztli – que nous analyserons en détail dans les

¹⁸² Leur appellation de « Cinq » est due au nom qu'ils détiennent dans le calendrier, au fait qu'ils étaient de cinq couleurs différentes, et parce qu'une main avec cinq doigts était représentée dans la partie inférieure de leur visage. Graulich les associe aux Centzon Huitznahua et, par là, aux Quatre Cents Mimixcoa. À ce propos, nous renvoyons à Selser (1899, pp. 136-138, cité en Graulich 1999, p. 238) ; Spranz (2006, pp. 96-108) ; Graulich (1999, p. 238) ; Olivier (1997, p. 74). Selon Dupey García (2010, vol. I, pp. 151, 194-203), les Macuiltonaleque et les déesses Cihuateteo, à leur tour scindées en avatars multicolores, auraient introduit, avec Tezcatlipoca, la guerre sur terre. Du point de vue iconographique, à titre d'exemple, nous renvoyons au *Codex Borgia* (1963, pl. n° 7-48), et au *Vaticanus B* (1993, pl. n° 77-79).

¹⁸³ *Codex Laud* (1994, pl. n° 24) ; *Codex Fejérváry Meyer* (1994, pl. n° 1) ; Graulich (1999, p. 239).

¹⁸⁴ Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 34, p. 99) ; Sahagún (1989, t. II, p. 851).

¹⁸⁵ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, pp. 183, 193 ; Livre XII, chap. 20, p. 55).

¹⁸⁶ Quatre entrées figurent aussi dans le plan attribué à Cortés, en opposition aux trois entrées peintes dans la pl. n° 269r des *Primeros Memoriales* (1974).

¹⁸⁷ À ce propos, nous renvoyons à la lecture de Selser (1990-1998, vol. III, p. 114, 121) ; Caso (1956, p. 44) ; Marquina (1960, p. 36) ; González González (2011, p. 144). En revanche, Alcocer (1935, p. 34, 37) situe le Cuauhquiahuac en correspondance de l'accès occidental.

chapitres suivants – les informateurs du moine mentionnent le passage du prêtre portant l'effigie de Paynal par la chaussée d'Iztapalapa, Acachinanco et la porte Cuauhquiahuac. Or, comme nous le verrons, il s'agit d'espaces situés au sud du corps de la ville, le long de la chaussée actuellement appelée Calzada de Tlalpan¹⁸⁸. Par rapport à la chronique du *Conquistador*, ce dernier décrit les étapes du siège mené par son armée, à partir de l'emplacement de son *Real*, lieu qui correspond à Acachinanco, jusqu'à atteindre un grand canal qu'il fallait franchir pour atteindre le centre ville. Ce canal, identifié par González González comme étant l'*Acequia Real*. Ce conduit d'eau correspondait à l'actuelle calle Corregidora ; en franchissant ce canal, on avait accès au cœur religieux de la capitale mexica¹⁸⁹. Le scénario qui attendait l'armée espagnole a été mis en relation, par González González, avec le contexte de réalisation du *tlabnabuanaliztli*. En effet, la place où les Espagnols disposèrent leurs armes – identifiée comme l'actuel Zócalo – était ornée par trois statues, représentants, respectivement, un aigle, un jaguar et un ours¹⁹⁰. Selon Matos Moctezuma, ces trois sculptures correspondraient aux trois monolithes découverts dans la Casa del Marques del Apartado, pendant les explorations archéologiques réalisées par Batres au début du XX^e siècle¹⁹¹. Cet immeuble, situé au croisement des rues Donceles et República de Argentina, a été le théâtre de la découverte de deux *cuanhxicalli*, l'un en forme d'aigle et l'autre en forme de jaguar, ainsi que d'une statue représentant un *xinuhcoatl*¹⁹². La présence de ces trois animaux, protagonistes du *tlabnabuanaliztli*, pousse González González à souligner la relation spatiale existant entre la porte méridionale de l'enceinte et le lieu de déroulement du spectacle du « sacrifice gladiatoire », une interprétation qui se voit confirmée par l'emplacement des maisons royales du *tlatoani*¹⁹³.

¹⁸⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 34, p. 146). Les auteurs ont donné des interprétations différentes de l'emplacement de l'accès appelé Cuauhquiahuac. Selon Klein (1987, p. 309) et Matos Moctezuma (1990, pp. 54-58) elle était située au nord ; selon Alcocer (1935, p. 41) à l'ouest. Avant la recherche entamée par Carlos González, Marquina (1960, pp. 36-37) avait correctement considéré que cette porte permettait l'entrée dans le centre cérémoniel depuis le sud.

¹⁸⁹ Cortés (1999, pp. 227-228) ; González González (2011, p. 145).

¹⁹⁰ Sahagún (1989, t. I, p. 848).

¹⁹¹ Matos Moctezuma 1999a, pp. 102-102.

¹⁹² Actuellement, le *xinuhcoatl* et le *cuanhxicalli* en forme de jaguar sont exposés dans la salle mexica du Musée National d'Anthropologie, tandis que le *cuanhxicalli* en forme d'aigle se trouve dans le Musée du Templo Mayor.

¹⁹³ González González (2011, pp. 147-149).

5.4. Les espaces du pouvoir royal : le *Yopicalco* et le *Tecanman*

Précisément dans la description de l'accès méridional de l'enceinte, les informateurs du moine franciscain expliquent que, pendant l'attaque espagnole, les guerriers mexicas se cachaient derrière huit colonnes de pierre, tandis que beaucoup d'autres personnes se trouvaient dans la maison située au-dessus de la colonnade. L'extrait relate exactement que « [...] sur la terrasse du Coacalli les guerriers valeureux étaient tous bondés »/« [...] *in coacalli itlapanioc no tetentoque in tiacavan* »¹⁹⁴. Or, le Coacalli était l'une des salles qui formaient les maisons royales du monarque, et sa fonction était d'héberger les amis ou les ennemis du souverain, qui venaient admirer les temples de Tenochtitlan et auxquels le *tlatoani* offrait des dons précieux¹⁹⁵. Par une comparaison minutieuse avec la liste des édifices de Sahagún, la chronique de Durán et celle d'Alvarado Tezozomoc, González González identifie cet espace comme celui où se trouvaient les souverains étrangers qui assistaient à la célébration du *tlahuahuanaliztli*¹⁹⁶. Les allusions à la fonction de cet endroit apparaissent nombreuses, dans les sources mentionnées. Dans l'Annexe du Livre II, la même description et fonction est associée à l'endroit dénommé Yopicalco¹⁹⁷ et Ehuacalco¹⁹⁸ (n° 67), deux dénominations qui font clairement référence à la liturgie de Tlacaxipehualiztli¹⁹⁹. Dans la chronique d'Alvarado Tezozomoc, cet espace répond à la dénomination de Tzapocalli, le même vocable employé pour décrire la maison de branches et de feuilles de *zapote* située en haut du Yopico²⁰⁰. Dans un autre passage de sa chronique, l'auteur explique que les seigneurs étrangers se trouvaient « du côté qu'ils appellent ehuacaltlapanco, en face de Huitzilopochtli »/« *<en> la parte que llaman*

¹⁹⁴ Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 31, p. 88) ; Sahagún (1989, t. I, p. 848).

¹⁹⁵ Sahagún (1950-1982, Livre VIII, chap. 14, pp. 44). Selon la liste de l'Annexe, l'édifice n° 14 répondait à la dénomination de Coacalco. Il s'agissait du lieu où se trouvaient les effigies des dieux étrangers, appartenant aux villes conquises par les Mexicas (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 182). D'après la version espagnole, cet endroit était une « sala enrexada como cárcel » (Sahagún 1989, t. I, p. 183). Les chroniques d'Alvarado Tezozomoc et Durán dédient un chapitre à l'inauguration d'un temple qui présente ces mêmes caractéristiques (Alvarado Tezozomoc 2001, chap. XCVII, pp. 415-420 ; Durán 1984, t. II, chap. LVIII, pp. 439-445). Par ailleurs, le moine dominicain en donne aussi une description détaillée. Malheureusement, dans cet ouvrage, l'auteur semble confondre fréquemment le sanctuaire des dieux étrangers avec celui qui était consacré à la déesse Cihuacoatl. Nous y reviendrons dans le chapitre consacré aux vingtaines de Huey Tecuilhuitl et Ochpaniztli.

¹⁹⁶ González González (2011, pp. 149-153).

¹⁹⁷ Yopicalco, décomposé en Yopi-cal(li)-co (Wimmer 2006, *s.v. calli ; co*), est traduit par López Austin (1965, p. 98) par « le lieu de la maison de la tribu Yopi ».

¹⁹⁸ Ce vocable se décompose en Ehua(tl)-cal(li)-co (Wimmer 2006, *s.v. ehuatl ; calli*) ; il est traduit par Couvreur (2000, p. 65) et par González González (2011, p. 152) par « le lieu de la maison de la peau ».

¹⁹⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 191).

²⁰⁰ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XCV, p. 409).

ebnacaltlapanco y frontero del Huitzilopochtli »²⁰¹. Ce même bâtiment est mentionné dans le chapitre consacré à la vingtaine d'Izcalli, où l'on explique que les seigneurs étrangers attendaient l'achèvement des sacrifices, dans le Temple de Xiuhtecuhtli, pour réaliser une danse princière dans la cour du temple²⁰². Or, dans ce passage, tout comme dans un extrait tiré de Durán, où l'on décrit l'inauguration du sanctuaire appelé Coatlan ou Coateocalli, il est notamment question d'un espace situé « en haut »²⁰³. Ce détail confirmerait, par conséquent, l'interprétation proposée par González González, qui situe ce bâtiment au-dessus de la porte Cuauhquiahuac. Aurélie Couvreur, en revanche, considère possible que la dénomination de Coacalli ait été employée pour dénommer tous les édifices où l'on hébergeait les seigneurs étrangers²⁰⁴.

Un autre espace, mentionné dans le déroulement des rites de Tlacaxipehualiztli, a été rattaché par González au palais du *tlatoani*, c'est-à-dire les « *casas nuevas* » de Motecuhzoma, qui se trouvaient à l'emplacement de l'actuel Palais National. Il s'agit du lieu appelé Tecanman, décrit comme l'endroit où les *Tlamanime* allaient se parer avec du duvet blanc et des plumes²⁰⁵. Le texte dit très clairement qu'ils s'ornaient exactement comme lors de la cérémonie de Cuauhtl Ehua. En raison de ce détail, nous penchons pour considérer que le Tecanman était aussi l'endroit où avait lieu l'habillage du *Tlamani* dans la vingtaine précédente²⁰⁶. Il importe de signaler que la version nahuatl du *Codex de Florence* dit simplement « Ensuite celui qui avait fait un prisonnier s'ornait [dans le] Tecanman, à Tenochtitlan » / « *Aub in tlamanj vmpa muchichioa in tecanma, tenochtitlan* ». En revanche, Anderson et Dibble traduisent ce passage par « And he who took the captive was adorned, there at [the Temple of] Tecanman »²⁰⁷. Nous considérons qu'il n'y a pas d'élément probant pour compter cet espace parmi les temples de la ville, surtout après avoir analysé l'allusion aux rites de Tlacaxipehualiztli présentée dans le Livre VIII. En effet, les informateurs de Sahagún relatent qu'au moment où le captif du *Tlamani* allait mourir, Motecuhzoma donnait à ce dernier un insigne précieux, une couronne de plumes de quetzal, avec laquelle il se parait pour participer au sacrifice de son prisonnier. Le texte

²⁰¹ *Ibidem*, chap. XCVII, p. 417. Le vocable *ebnacaltlapanco* se décompose en ehua(tl)-cal(li)-tlapan(tli)-co, et signifie « lieu de la terrasse de la maison de la peau ».

²⁰² L'endroit n'est pas mentionné en tant que tel dans le chapitre 37, mais il est dénommé Coacalco dans l'Annexe, dans la description du Tzonmolco, l'édifice n° 64 (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, pp. 190-191).

²⁰³ Durán (1984, t. II, chap. LVIII, p. 441).

²⁰⁴ Couvreur (2000, p. 22).

²⁰⁵ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 21, p. 49).

²⁰⁶ *Ibidem*, chap. 20, p. 45-46.

²⁰⁷ *Ibidem*, chap. 21, p. 49. Broda (1970, p. 205) pense que Tecanman puisse être le temple d'un *calpulli*.

spécifie – comme dans le cas de Cuahuítl Ehua – que cet insigne ne lui appartenait pas, mais qu’il avait le droit de s’en parer pour participer à la cérémonie de mise à mort et à la danse qui suivait. Le bâton de sonnailles *chicahuaztli* et un insigne de plumes de quetzal ou en forme de papillon, porté sur le dos, complétaient sa parure²⁰⁸. Sur la base de ce faisceau de données, il serait donc possible de définir le Tecanman comme un des espaces qui composaient le Palais du *tlatoani*. Rappelons aussi qu’après avoir visité les temples et les *calmecac* des dieux, pour oindre la bouche des effigies divines avec le sang de son captif, le *Tlamani* « laisse les insignes dans le palais »/« *concoa in tlauiztli teçpa* »²⁰⁹. Avec cette interprétation, nous nous éloignons de celles données par Couvreur et Rodríguez Figueroa. La première considère que cet endroit était le temple de Yopico²¹⁰, tandis que la seconde suppose que l’habillage des *Tlamanime* avait lieu dans le *Calmecac* rattaché à l’enclos du dieu²¹¹.

Nous retrouvons d’autres mentions du Tecanman. Dans l’Annexe de Sahagún, le Tecanman Teuhoa était chargé de préparer l’ocre rouge, la couleur noire, les sandales d’écume, la veste *xivilli* et les grelots, ornements dont avait besoin l’*ixiptla* du dieu du feu Xiuhtecuhtli, au moment de son sacrifice²¹². Un endroit avec le même nom est cité aussi dans les descriptions des vingtaines de Toxcatl et Ochpaniztli. Dans le premier cas, il est défini comme un *calpulli*, où l’*ixiptla* de Tezcatlipoca allait réaliser des chants et des danses, même si la version nahuatl n’associe pas une définition spécifique à cet espace²¹³. Dans le deuxième contexte, en revanche, le Tecanman et le Totocalco – la Maison des Oiseaux, autre espace rattaché aux maisons du monarque – sont cités comme étant les dernières étapes franchies par le *tlatoani*, après avoir brièvement participé à une bataille rituelle. Cet événement, qui voyait s’opposer l’*ixiptla* de la déesse Toci et des guerriers valeureux, avait pour point de départ la plateforme du Templo Mayor, et se terminait dans le sanctuaire consacré à la déesse, le Tocitlan, situé le long de la chaussée méridionale d’Iztapalapa, comme nous le verrons en détail par la suite²¹⁴. À ce faisceau de données, il faut ajouter une mention des *Anales de Tlatelolco*, où le « camino de Tecanman » semble indiquer l’aire

²⁰⁸ Sahagún (1950-1982, Livre VIII, Annexe, p. 84).

²⁰⁹ *Ibidem*, Livre II, chap. 21, p. 54.

²¹⁰ Couvreur (2000, p. 51).

²¹¹ Rodríguez Figueroa (2010, p. 213). Il est possible de supposer que cette interprétation soit basée sur l’identification de Tequitzin, dont l’*ixiptla*, comme précédemment illustré, était ornée par le grand prêtre de Xipe, avec le *tlamani*, en raison des éléments communs des parures respectives.

²¹² Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 209) ; Sahagún (1989, t. I, p. 194).

²¹³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 24, p. 70) ; Sahagún (1989, t. I, p. 117).

²¹⁴ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 125).

où les Espagnols placèrent leur canon, avant ou après avoir croisé le canal constitué par l'actuelle calle Corregidora²¹⁵. À la lumière de ces données, González González suppose que le Tecanman devait correspondre à un sanctuaire consacré au dieu du feu, situé en correspondance de l'aire occupée par les maisons royales du *tlatonim*²¹⁶.

Avant de terminer cette analyse, il convient également de mentionner que, dans son ouvrage consacré aux quartiers des anciennes villes de Tenochtitlan et Tlatelolco, Alfonso Caso avait individualisé l'existence d'un *tlaxilacalli*, mentionné dans une série de procès territoriaux remontant à 1561, appelé Tecanma, situé dans la *parcialidad* de San Pablo Teopan, dans la partie sud-orientale de l'île. En dépit d'une localisation précise de l'endroit, le chercheur mexicain avait avancé l'hypothèse qu'il pouvait se trouver à l'est de la *traza española* et, en particulier, entre la *traza* et le *tlaxilacalli* d'Ometochtlan ; assez proche, donc, de la limite septentrionale de la *parcialidad* avec celle d'Atzacualco²¹⁷. Rossend Rovira Morgado, en revanche, qui a repris les procès analysés par Caso, a pu identifier les terrains impliqués comme ceux qui se situent, actuellement, entre les calles Chimalpopoca et San Pablo. Comme nous le savons, la calle San Pablo représente la limite méridionale de la *traza española* de l'ancienne Mexico, en 1524, et dont les terrains ont été enregistrés comme appartenant au quartier appelé Tecanma²¹⁸. Ces données, relatives à la localisation du *tlaxilacalli* de Tecanman, seront reprises par la suite, lors de l'étude des cérémonies d'Ochpaniztli, où il sera question d'avancer quelques remarques à l'égard de la localisation du lieu de culte en l'honneur de la déesse Toci-Teteo Innan, le Cihuateocalli-Tocititlan. Les renseignements recueillis par Rovira Morgado, en effet, viennent bouleverser certaines des hypothèses proposées par rapport aux découvertes archéologiques effectuées près du métro Pino Suárez²¹⁹.

Pour avoir une vision globale des espaces rituels de Tlacaxipehualiztli, par rapport à l'enceinte sacrée, nous renvoyons à la fig. 19.

²¹⁵ Comme mis en évidence par González González (2011, p. 126) alors que l'extrait de la chronique de Cortés énonce de manière claire que cette action eut lieu après le franchissement du canal ; le passage tiré des *Anales de Tlatelolco* ne permet pas de confirmer ce détail.

²¹⁶ González González (2011, pp. 125, 127).

²¹⁷ Caso (1956, p. 23).

²¹⁸ Rovira Morgado (communication personnelle, avril 2012).

²¹⁹ *Infra*, chap. III, VI, 5.2.2.

5.5. Les espaces rattachés aux quartiers

5.5.1 Le Yopico et le rôle du *calpulco* dans la promotion sociale du *Tlamani*

Il paraît clair qu'en suivant le récit de Diego Durán, la participation des quartiers de Tenochtitlan à la réalisation des rites de Tlacaxipehualiztli était générale. En effet, chaque *tlaxilacalli* présentait une *ixiptla* pour le sacrifice²²⁰. Toutefois, l'analyse conjointe des rites des trois premières vingtaines de l'année solaire du *Codex de Florence* nous permet de reconstruire, même de manière forcément fragmentaire, la collaboration directe de deux quartiers de la ville : le Yopico et le Coatlan.

Le premier quartier, comme l'a expliqué Caso, faisait partie de la *parcialidad* sud-occidentale de Moyotlan. Ses limites étaient représentées par la place de San Juan, au nord, la calle Buen Tono, à l'est et la calle de Arcos de Belén au sud. À l'ouest, la limite était une ligne imaginaire qui partait de la place San Juan pour rejoindre celle de Malpica²²¹. En se basant sur un « Acta de Cabildo » remontant à 1593, González considère comme possible qu'au XVI^e siècle, ce *tlaxilacalli* s'étende au moins 200 mètres plus au nord du périmètre établi par Caso, en correspondance avec calle de Victoria. Le chercheur considère comme plausible que ce quartier ait été peuplé par les membres de la corporation des orfèvres, confrérie qui vénérât précisément le dieu à peau d'écorché²²². La participation de ce quartier dans la liturgie de Tlacaxipehualiztli devient patente non seulement en raison de l'appellation du *tlaxilacalli*, nom qui était aussi celui du temple de Xipe Totec, mais aussi par l'analyse du rite qui avait lieu le dernier jour de la vingtaine, *Ayacachpixolo*. En effet, comme l'a supposé Couvreur, il y a des raisons de croire que cette cérémonie était réalisée précisément dans le *calpulli* de Yopico, et non pas dans l'enceinte sacrée²²³. Non seulement les protagonistes de la cérémonie étaient les *calpultbuehuetque*, les « hommes âgés du *calpulli* »²²⁴, mais la version espagnole du document

²²⁰ Durán (1984, t. I, chap. IX, p. 96).

²²¹ Caso (1956, p. 13).

²²² González González (2011, pp. 111-112). Dans son travail, l'auteur reprend les données étayées dans l'œuvre de Monzón (1949, p. 50) afin de revoir, de manière critique, les catégories corporatives associées à ce *calpulli* par ce chercheur. Le cadre qui émerge de cette analyse est que la seule confrérie réellement liée, par les sources, à Xipe Totec, est celle des orfèvres. Le culte du *calpulli*, en revanche, pourrait aussi se rattacher à d'autres instances. Ce groupe est représenté par le dieu igné Otontecuhtli, patron des orfèvres dans la ville d'Azcapotzalco (Sahagún 1997, p. 123), par Quetzalcoatl, à son tour mentionné comme l'introducteur de l'art de travailler l'or et Xochiquetzal, déesse qui partageait, avec Xipe Totec, le patronage de cette corporation (Livre III, chap. 13, p. 35 ; Sahagún 1989, t. I, p. 217 ; Durán 1984, t. I, p. 152).

²²³ Couvreur (2000, p. 51).

²²⁴ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 22, p. 57).

fait allusion à ces personnes avec la dénomination de « résidents de ce quartier »²²⁵. Par ailleurs, le type d'activités mises en scène dans cet espace coïncide de manière patente avec celle d'autres centres communautaires, impliqués dans le déroulement du cycle des vingtaines. Nous songeons, par exemple, au *calpulli* de Chalchiuhtlicue, en Etzalcualiztli²²⁶, celui de Chicomecoal en Huey Tozoztli²²⁷, ou à celui de Tzonmolco, voué au dieu du feu, en Izcalli²²⁸. Le « temple » auquel fait allusion Sahagún comme lieu de réalisation des chants et de la musique au rythme des *ayacachtli*, doit être interprété comme étant le *calpulco*, le sanctuaire communautaire théâtre de la vénération du dieu *calpulteotl*. Grâce aux autres mentions de cet espace, nous savons qu'il était composé d'une structure qui hébergeait l'effigie du dieu et un brasier où l'on allumait un feu et où l'on pratiquait différents rites. Nous pouvons citer les rites d'encensement, de crémation d'offrandes, de jeûnes, de vœux et de veille. Dans le cas de Tozoztontli, nous pouvons aussi ajouter l'offrande de fleurs et fruits. La fréquente allusion à la réalisation de chants et de danses nous permet de supposer que cet espace était complété par la présence d'une cour. Par ailleurs, le Yopico était aussi l'un des « *degolladeros* » utilisés lors de l'inauguration du Templo Mayor voulue par Ahuitzotl, en 1487. Cette donnée nous permet aussi d'estimer que l'enclos du quartier possédait un *tzompantli*, puisque Alvarado Tezozomoc explique qu'après les sacrifices massifs, le souverain avait ordonné le renouvellement des râteliers à crânes, pour y embrocher les têtes des nouvelles victimes²²⁹.

En se basant sur les chroniques coloniales, tout comme sur les procès territoriaux de la deuxième moitié du XVI^e siècle, Carlos González formule l'hypothèse que Tlacocomoco, était le *tlaxilacalli* de Moyotlan qui hébergeait un temple consacré à Xipe Totec, tout comme une pierre *temalacatl* pour la réalisation du *tlahuabuanaliztli*²³⁰. Cet espace avait joué un rôle primordial dans les années qui avaient caractérisé l'arrivée et la sédentarisation du peuple mexica dans la Vallée de Mexico ; il s'agissait aussi du lieu d'où l'on avait jeté le cœur de Copil, le neveu ennemi de Huitzilopochtli. Rappelons que, de cet

²²⁵ Sahagún (1989, t. I, p. 104).

²²⁶ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 11, pp. 21-22).

²²⁷ *Ibidem*, Livre II, chap. 23, p. 65.

²²⁸ *Ibidem*, chap. 37, pp. 159-160.

²²⁹ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXII, p. 306, chap. LXXIII, p. 310).

²³⁰ Chimalpahin (1998, t. I, p. 241) ; González González (2005, pp. 49-51). Il importe aussi de signaler que les fouilles menées par les archéologues Luis Alberto Martos et Salvador Pulido, du Programa de Arqueología Urbana, ont permis de découvrir un terrain de jeu de balle dans la zone maintenant occupée par la Ciudadela, appartenant, pendant l'époque mexica, précisément à la *parcialidad* sud-occidentale de Moyotlan et très proche de l'emplacement du *calpulli* de Tlacocomoco (Martos-Pulido 1989, p. 84-85 ; González González 2005, p. 56).

organe vital, était né le figuier de Barbarie sur lequel le peuple tenochca avait vu le présage extraordinaire envoyé par leur dieu Huitzilopochtli²³¹. La valeur tout à fait exceptionnelle à l'apanage de ce segment urbain et de cette *parcialidad* de Tenochtitlan, dans l'établissement du peuple mexica, mène le chercheur mexicain à fournir une lecture tout à fait cohérente d'un des passages qui caractérisaient le rite d'intronisation du *tlatoani* mexica. D'après Durán et Alvarado Tezozomoc, en effet, le parcours cérémoniel emprunté par le monarque touchait précisément les centres cérémoniels de Moyotlan et Teopan, lieux des premiers événements cruciaux qui avaient amené à la fondation mythique de la ville insulaire²³². En suivant la reconstruction proposées par Alfonso Caso, ce *tlaxilacalli* était limité, au nord, par calle Arcos de Belén, à l'est par celle de Gabriel Hernández, à l'ouest par calle Balderas et au sud par une ligne transversale qui rejoignait calle de Doctor Bernard²³³.

À ce propos, il importe de signaler l'analyse entamée par González à l'égard du rôle de premier ordre joué par le *calpulli* d'appartenance du *Tlamani*, à la suite du *tlabuabuanaliztli*. En effet, le *calpulco* où le guerrier avait veillé son captif la nuit avant le sacrifice était aussi le lieu où était réalisé son écorchement et où demeurait la peau au moment où le corps écorché était amené dans la maison du *Tlamani* pour y être découpé, cuisiné et mangé. Ces données amènent le chercheur mexicain à postuler une « réclamation de possession de la peau de la part du *calpulli* ». La peau aurait donc joué le rôle d'un « bien collectif », dont le *Tlamani* n'était que le gardien temporaire, jusqu'au moment où il la prêtait à d'autres personnes pour s'en revêtir²³⁴. En outre, lors des vingt jours pendant lesquels les *Xipeme* réalisaient leur récolte de biens, le *calpulco* représentait aussi le lieu où l'on ramenait les peaux, chaque nuit, ainsi que l'endroit où étaient accumulés les denrées et les dons issus de la quête, pour être ensuite redistribués. Nous jugeons intéressant d'ajouter à ce faisceau de renseignements glanés dans les sources, une autre fonction de l'apanage des sanctuaires des quartiers, parfaitement

²³¹ *Anales de Tlatelolco* (2004, pp. 61-62) ; Durán (1984, t. II, chap. IV, p. 38) ; Alvarado Tezozomoc (1949, pp. 42-43, 64).

²³² Durán (1984, t. II, chap. XXXIX, pp. 301-302) ; Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LVIII, p. 249). Pour un approfondissement de ce sujet, nous renvoyons à González González (2005) et Rovira Morgado (2010).

²³³ Caso (1956, p. 12) ; González González (2011, p. 116).

²³⁴ Cette interprétation se base sur l'analyse de la forme verbale *pialtia*, « depositar o dar a guardar algo a otro » (Molina 2008, f° n° 81v) employée dans la phrase « *Auh yn icoaio qujmopialtiaia in tlamani* » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 21, p. 54), ce qui signifie « la peau du captif était gardée par celui qui l'avait capturé ». Dans ce contexte, le *tlamani* ne résulte pas être le propriétaire de la peau, mais juste son gardien temporaire.

cohérente avec l'analyse présentée jusqu'à présent. En effet, la partie conclusive du chapitre dédié à Tozoztontli décrit de manière détaillée la confection du paquet appelé *malteotl*, le « dieu captif ». L'os de la cuisse du captif était enveloppé dans du papier et on y accrochait un masque. Le tout était suspendu au « poteau de l'écorchement des hommes », dans la cour de la maison²³⁵. Or, un passage de la *Crónica Mexicana* d'Alvarado Tezozomoc autorise à supposer que ce trophée ne demeurait pas indéfiniment dans l'habitation du *Tlamani*. Il y est question des pénitences réalisées par les épouses des soldats qui portaient à la guerre sous forme de jeûne, d'abstinence de baignades et de processions. Ces dernières avaient un caractère nocturne, et menaient ces femmes dans autant de stations, représentées par les *calpulco* de chaque quartier. Dans ces endroits, elles priaient pour leurs époux en pratiquant l'encensement et en offrant de la nourriture aux effigies divines ainsi qu'aux ministres du culte²³⁶. L'extrait qui a attiré notre attention est le suivant :

« Et dans des petites chambres, comme des oratoires, qu'ils appellent *calpolco*, il y avait, accrochés, les riches manteaux de leurs époux et frères, qu'ils appellent *omatl*, et leurs idoles de Quetzalcoatl et les déesses Huixtocihuatl et Atlantonan et celui qu'ils appellent Ixtliltoyahua et Chalchiuhtlicue et **les os des sacrifiés ramenés des guerres** (« *malli yomio* », **et les dieux de la guerre (Malteteo)**)/« Y <en> unos aposentillos como dezir oratorios, <que> llaman calpolco, tenían colgadas las mantas rricas de sus maridos y hermanos, <que> llaman omatl, y sus ydolos de Quetzalcoatl y diosas Huixtocihuatl y Atlantonan y el que llaman Yxtliltoyahua y Chalchiuhtlicue y huesos de los sacrificados abidos de las guerras (« *malli yomio* »), y los dioses de las guerras (Malteteo) [...] »²³⁷.

L'intérêt de ce passage vient de la mention de l'existence des paquets *malteteo* à l'intérieur des *calpulco* de chaque quartier. En effet, ce détail laisserait supposer que ces effigies sacrées abandonnaient, à un moment ou un autre, la maison des *Tlamanime*, pour être gardées dans le sanctuaire communautaire. Un élément que nous ignorons est si les femmes devaient amener ces effigies et les vêtements précieux de leurs époux dans le *calpulco*, à l'occasion des pénitences, ou si ces objets se trouvaient déjà sur place. González semble pencher pour la première interprétation²³⁸. Quoi qu'il en soit, nous pensons que ce détail ne fait que confirmer l'interprétation étayée par González à l'égard

²³⁵ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 22, p. 60) ; Sahagún (1989, t. I, p. 113).

²³⁶ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XXX, pp. 139-140).

²³⁷ *Ibidem*, chap. LXXVII, p. 330.

²³⁸ González González (2011, pp. 298-299). Le *malteotl*, selon cet auteur (*Ibidem*, p. 300) serait représenté dans la pl. n° 14 du *Codex Borbonicus* (1991), dans la main de Xipe Totec.

du rôle joué par l'administration des quartiers dans les droits de possession des biens issus de la promotion militaire des guerriers.

5.5.2. Le Coatlan

Le lieu appelé Coatlan ne correspond pas seulement à l'édifice n° 65 de la liste de l'Annexe de Sahagún, mais, comme démontré par la lecture de Tozoztontli, il s'agissait aussi d'un *tlaxilacalli*. Certes, il n'est toujours pas aisé de reconnaître les références du Coatlan situé à l'intérieur de l'enceinte cérémonielle de celui situé à l'extérieur. En particulier, l'Annexe relate que le Coatlan était un « *cu* » où mouraient les personnifications des Centzonhuitznahua, lorsqu'on allumait le Feu Nouveau, chaque année, lors de la fête de Quecholli²³⁹. La version espagnole dit qu'on sacrifiait des captifs en l'honneur de ces dieux, ce qui pourrait laisser penser que c'était aux Quatre Cents Huitznahua que cet édifice était consacré²⁴⁰. Toujours selon les informateurs de Sahagún, c'était à la base de la pyramide de Coatlan que mourait l'*ixiptla* de la déesse Cihuateotl d'Atlauhco, en Ochpaniztli²⁴¹. En Panquetzaliztli, il s'agissait du lieu de réalisation d'une dramatique bataille rituelle qui opposait les *ixiptlas* des dieux des marchands et les représentants des Centzon Huitznahua²⁴². Nous trouvons d'autres informations à l'égard de cet espace rituel, éparpillées dans les volumes qui composent le *Codex de Florence*.

En ce qui concerne le récit de la troisième vingtaine, nous apprenons que la déesse *calpulteotl* du quartier était Coatlicue et que les habitants du quartier, les Xochimanque, les « employés aux fleurs », lui offraient ces végétaux tout comme des tamales de graines d'amarante sauvage²⁴³. Pendant le mois de Quecholli, les *ixiptla* de Coatlicue et Yehuatlicue – épouses de Tlamatzincatl, Izquitecatl et Mixcoatl – tout comme les représentants des Centzonhuitznahuas, y étaient sacrifiées²⁴⁴. Selon Alvarado Tezozomoc, le Coatlan était aussi l'un des « *degolladeros* » utilisés pour le sacrifice massif des captifs lors de l'inauguration du Grand Temple ; il possédait aussi un *tzompantli*²⁴⁵.

²³⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 191).

²⁴⁰ *Ibidem*; Sahagún 1989, t. I, p. 187.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 189. Nous avons des raisons de croire que le Coatlan dont il est question dans les vingtaines d'Ochpaniztli, Quecholli et Panquetzaliztli était le temple situé dans le centre cérémoniel. Pour plus de détails, nous renvoyons aux chapitres consacrés à ces trois mois.

²⁴² Sahagún (1950-1982, Livre IX, chap. 14, p. 64) ; Sahagún (1989, t. II, p. 573).

²⁴³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 22, p. 57) ; Sahagún (1989, t. I, p.112).

²⁴⁴ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 33, p. 140 et Livre II, Annexe, p. 191) ; Sahagún (1989, t. I, p. 160).

²⁴⁵ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXII, p. 310).

Une dernière considération doit être formulée à l'égard de la connotation guerrière de ce quartier. Dans le récit de la Conquête de Sahagún, le guerrier choisi par Cuauhtemoc pour arborer, pendant la guerre contre les Espagnols, la précieuse parure appelée « *quetzaltecolotl* », ayant appartenu à Ahuitzotl, était précisément originaire de ce *calpulli*²⁴⁶.

Malgré la présence de la *traza española* qui ne permet pas de prendre connaissance de l'identité des quartiers qui ont disparu, nous pouvons signaler l'existence d'au moins deux *tlaxilacalli* appelés Coatlan – un appartenant à la *parcialidad* nord-est de Tenochtitlan, Atzacualco, l'autre en territoire tlatelolca. Le placement du premier a été rendu possible grâce au travail de Caso qui l'identifie comme étant délimité au nord par la calle de Peña y Peña jusqu'à sa jonction avec la calle de Manuel Doblado. La limite ouest peut être trouvée en traçant une ligne imaginaire partant de la calle Manuel Doblado pour rejoindre le croisement de la calle de José Joaquín Herrera avec la calle Vidal Alcocer. Le quartier était délimité, au sud, par la calle de San Ildefonso et, à l'est, par la calle de Rodríguez Puebla²⁴⁷.

Le Coatlan tlatelolca, en revanche, se situait presque aux limites méridionales avec Tenochtitlan et le canal Tlazontlalli qui séparait les deux villes. Le nord était délimité par la calle del General F. Gómez, l'est par l'Eje Central Lázaro Cárdenas, le sud par la calle de la Camelia et l'ouest par la calle de Galeana²⁴⁸. Pour avoir une vision globale des espaces rituels rattachés aux quartiers, nous renvoyons à la Fig. 26.

²⁴⁶ Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 38, p. 117) ; Sahagún (1989, t. II, p. 857). Coatlicue était la mère de Huitzilopochtli et se confondait avec Toci-Tlazolteotl-Cihuacoatl (*Codex Tovar*, voir Kubler-Gibson 1951, pp. 28-29). Pour cette raison, elle était une femme guerrière, la Yaocihuatl citée dans les « *Primeros Memoriales* » et – par conséquent – une des Tzitzimime.

²⁴⁷ Caso (1956, p. 26). Au sud de cet espace est située la calle de Mixcalco ; ce nom semble correspondre à celui d'un *tlaxilacalli* disparu à partir du XVIII^e siècle.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 40 ; *Anales de Tlatelolco* (1980, p. 67).

6. Les parcours cérémoniels

Les déplacements de Tlacaxipehualiztli selon la version nahuatl du *Codex de Florence*

Vingtaines	Moment du mois	Moment journée	Verbes employés	Participants	Itinéraire
Cuahuítl Ehua	20 ^e jour	?	<i>Vica</i> : « Mener, conduire »	Les <i>mamaltin</i> ; les prêtres	Du <i>calpulco</i> au Yopico
	?	Après-midi de la veille du sacrifice	<i>Momamantinh</i> : « Aller en pliant les genoux » <i>Chicaoacotinh</i> : « Aller en secouant le <i>chicabuaztli</i> »	Les <i>Tlamanime</i>	Danse dans un endroit qui n'est pas mentionné
Tlacaxipehualiztli	Le jour du sacrifice dans le Templo Mayor	Matin	<i>Vica</i> : « Mener, conduire »	Les prêtres <i>cuacuacuiltin</i> ; les corps des <i>mamaltin</i>	Du Templo Mayor aux différents <i>calpulco</i> des <i>Tlamanime</i>
		Aube	<i>Tlapanaltia</i> : « Faire courir quelqu'un vite, avec agilité » ; <i>Qujntlalochtoca</i> : « Faire courir quelqu'un en le poursuivant » ; <i>Qujniaochiubtiuj</i> : « aller en faisant la guerre contre quelqu'un » ; <i>Qujmaacitiuj</i> : « aller en faisant des prisonniers »	Les <i>Xípeme</i> , le <i>Yobnallabuan</i> et les chefs de guerre	Du Yopico au Toteco
	Avant le <i>tlabuabuanaliztli</i>		<i>Tecpantimanj</i> : « Placer en ordre »	Les <i>mamaltin</i> avant le <i>tlabuabuanaliztli</i>	
			<i>Quiça</i> : « Sortir » <i>Oalmotecpana</i> : « Venir en se mettant en ordre » <i>Oaltemo</i> : « Venir en descendant » <i>Qujiaaloa</i> : « Aller en	Les <i>ixiptlas</i> des dieux	Du sommet du Yopico à la base Autour du

			cercle »		<i>temalacatl</i>
		Après le <i>tlabuahuanaliztli</i>	<i>Nemj</i> : « Aller, voyager »	Le <i>Tlamani</i>	De la cour du Yopico aux espaces sacrés de l'enceinte cérémonielle
Tozoztontli	Le jour où l'on allait enterrer les peaux	?	<i>Chocholotl</i> : « Aller en faisant des sauts » <i>Hiactiuj</i> : « Aller en puant »	Les <i>Tlamanime</i> et les <i>Xipeme</i>	Des maisons des <i>Tlamanime</i> au Temple de Yopico
	Le jour de l'érection du <i>tlacaxipehualizcuanhtli</i>		<i>Motlaloa</i> : « Courir » <i>Qujccalatztl</i> : « Aller en faisant bruit de grelots avec le chichahuatzli » <i>Qujdetoca</i> : « Suivre, poursuivre » <i>Qujtepachotl</i> : « Aller en jetant des pierres à quelqu'un »	Le <i>Tetzompac</i>	Parmi les habitants du quartier

6.1. La bataille rituelle du Yopico au Toteco

Cet espace culturel²⁴⁹, dont le nom a été traduit par « Notre lieu de gouvernement » ou par « Dans notre seigneur », est cité en tant que lieu où s'achevait la bataille rituelle réalisée par les *Xipeme*, guidés par le Yohuallahuan et les chefs de guerre. Le point de départ de ce parcours était représenté par la cour du Temple de Xipe Totec, dans l'enceinte cérémonielle, et elle avait lieu, vraisemblablement, le matin du jour où l'on mettait en scène le *tlabuahuanaliztli*. Les différents passages du *Codex de Florence* nous informent du fait que dans le Toteco se trouvait une effigie en pierre de Xipe Totec, et qu'une autre de ses appellations était Totectzontecontitlan²⁵⁰. Comme dans le cas du

²⁴⁹ López Austin et García Quintana traduisent par « notre lieu du gouvernement », tandis que selon Garibay cela signifie « dans notre seigneur » (González González 2011, p. 112). Arnold (2009, p. 132) traduit ce nom par « le lieu de notre serpent ».

²⁵⁰ Sahagún (1950-1982, Livre VIII, Annexe, p. 85). La décomposition de ce vocable est To-tec(uhtli)-tzon(tli)tecon(matl)ti-tlan. Ce mot a été traduit par « lieu des crânes du dieu » par Seler (1963, vol. I, p. 129), même si la traduction la plus correcte semble être « près des crânes de notre seigneur ».

Coatlan, nous retrouvons d'autres mentions de cet espace dans le cycle des vingtaines. Il s'agissait, notamment, d'un espace où étaient réalisés des rituels en l'honneur des Tlaloc pendant le mois d'Etzalcualiztli. Une longue procession conduisait au Totecco les ministres du culte qui s'étaient rendus coupables de ne pas avoir respecté les règles relatives au jeûne et à l'offrande de différents aliments, tout au long des vingt jours du mois. Leur destin était d'être jetés dans la lagune et presque noyés. Même si ces détails seront tous analysés dans les chapitres consacrés à Etzalcualiztli et Huey Tecuilhuitl, ce qui émerge clairement de cet examen est que le Totecco se situait au bord de la lagune. À partir de ces informations, éparpillées dans les volumes qui composent l'*Historia general*, Carlos González a pu reconstruire l'emplacement exact du Totecco²⁵¹. Effectivement, le Livre XII fait du Totecco l'un des théâtres dramatiques du déroulement du siège final des Mexicas de la part des Espagnols. Ainsi, nous apprenons que cet espace cultuel – qualifié de *calpulli* dans la version espagnole – se situait près de l'église de la Concepción, c'est-à-dire dans le quartier tlatelolca d'Amamaxac²⁵². Selon Caso, les limites de ce quartier – appelé aussi Atenantitlan²⁵³ et Tequixpeuhca – étaient constituées, au sud, par le quartier de Mecamalínco et une ligne imaginaire qui commence au croisement des calles de Toltecas et Matamoros jusqu'au croisement des calles del Peñon et Jesús Carranza ; à l'ouest, avec cette même rue. Au nord et à l'est, il n'y avait que la lagune²⁵⁴. D'après González, sur la base d'un extrait du Livre XII, cet endroit était caractérisé aussi par la présence d'un embarcadère²⁵⁵. Carlos González a également attiré l'attention sur les liens qui unissaient Xipe Totec et Tlaloc à travers le partage de cet espace cultuel. Le chercheur mexicain propose de donner un symbolisme de pénitence à cet endroit, du fait qu'une des causes des maladies des yeux, envoyées par Xipe Totec, était l'inaccomplissement des travaux agricoles. En suivant cette logique, donc, il serait possible d'envisager que, tout comme les prêtres transgresseurs d'Etzalcualiztli, les *Xipeme* de Tlacaxipehualiztli réalisaient une cérémonie expiatoire²⁵⁶. Selon López Luján, les mouvements réalisés par les deux groupes de participants à la bataille auraient simulé la rotation hélicoïdale du *malinalli*, dont les deux flux d'éléments opposés créaient le glyphe Atl-Tlachinolli²⁵⁷. Curieusement, Carrasco mélange les rites de la persécution des *Tototectin* et des guerriers avec l'aumône qui avait

²⁵¹ González González (2011, pp. 122-125).

²⁵² Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 38, p. 113) ; Sahagún (1989, t. II, p. 856).

²⁵³ Ce nom est traduit par Caso (1956, p. 36) comme « Orilla del agua ».

²⁵⁴ Caso (1956, pp. 36-37).

²⁵⁵ Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 38, p. 116) ; González González (2011, pp. 123-124).

²⁵⁶ González González (2011, pp. 301-303).

²⁵⁷ López Luján (2005, p. 219).

lieu pendant les vingt jours de Tozoztontli. Il relate que c'est en bataillant avec les guerriers experts que les *Xipeme* se rendaient d'une maison à l'autre²⁵⁸. Pour notre part, nous avons effectué une comparaison à caractère linguistique portant sur les verbes d'action employés afin de décrire la réalisation de cette bataille. Cette analyse nous permet de considérer l'effective équivalence existant entre les modalités de ce combat et celui réalisé pendant le *tlabuabuanaliztli*. L'utilisation des expressions *moiauchioa* - lors du « sacrifice gladiatoire » – et *qujniaochiubtinj*, pendant la description du parcours qui amenait au Totecco, en est un important témoignage. Cette forme verbale, en effet, signifie, littéralement, « réaliser un combat ou une guerre »²⁵⁹. D'après Carrasco, la majorité des rites de Tlacaxipehualiztli transformait l'espace urbain de Tenochtitlan en différents champs de bataille. Le combat sur le *temalacatl* exprimait un « contrôle de l'environnement », où les protagonistes – les guerriers mexicas – étaient admirés en tant que participants d'une guerre idéalisée, mais dépourvue du désordre du champ de bataille réel²⁶⁰. Une logique tout à fait pareille semble à l'œuvre dans la persécution mise en scène par les *Xipeme* et les chefs de guerre. Nous remarquerons, également, la dimension diurne de cette escarmouche et la relation – établie par Graulich – que cette partie de la journée détenait avec la saison sèche, évocation des infinis déserts arides de la Maison du Soleil. Sa période de réalisation, l'aube, ne va pas non plus sans rappeler le lever du Soleil commémoré dans les rites centraux de cette vingtaine (Fig. 21).

Les potentialités de cet espace culturel ne s'arrêtent pas là. Néanmoins, nous analyserons les autres aspects qui caractérisaient la liturgie rattachée à ce lieu au fur et à mesure que nous avancerons dans l'étude du cycle des vingtaines.

²⁵⁸ Carrasco (1999, p. 143).

²⁵⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 21, p. 50 ; Annexe, p. 190). Les deux formes verbales sont formées à partir du vocable *yaotl* : « ennemi, combat, guerre », et du verbe *chihua* : « faire » (Wimmer 2006, *s.v.* *yaotl* ; *chihua*). Dans le second cas, le verbe se voit juxtaposer le verbe de mouvement *yaub*.

²⁶⁰ Carrasco (1999, p. 152).

Annexe 1. Fonctions et moments d'utilisation des *cuauhxicalli/cuauhxicalco* d'après le *Codex de Florence*

Mot : Cuauhxicalco

Fonctions	Moment d'utilisation	Lieu
Lieu de dépôt des cœurs des sacrifiés	Tlacaxipehualiztli (CF, II, 21, 48, 53) [V.E : « <i>xicara de madera</i> »] Panquetzaliztli (CF, IX, 14, 66) [V.E : « <i>xicara</i> »]	?
Lieu de crémation des parures en papier utilisées par les victimes sacrificielles et du <i>xinbcoatl</i> (Édifice n° 36 de la liste de Sahagún, localisé en face du Templo Mayor)	Xocotl Huetzi (CF, II, 29, 114) Quecholli et Panquetzaliztli (CF, II, 34, 147 ; Annexes, 185) [V.E : « <i>pilón</i> »]	Dans la cour du Grand Temple
Lieu de crémation des guerriers morts sur le champ de bataille ou des effigies en bois qui les représentaient	Quecholli (CF, II, 33, 136) [V.E : « <i>pilón de piedra</i> »] A l'occasion des funérailles (CF, IV, 19, 69) [V.E : « <i>lugar del patio</i> »] Après le massacre de Toxcatl (CF, XII, 21, 57) [V.E : « <i>en el patio</i> » ; « <i>diversas partes</i> »] A l'occasion de la mort de Motecuhzoma Xocoyotzin et du Tlacochealcatl Itzcuahtzin (CF, XII, 23, 66) [V.E : « <i>oratorio llamado Copulco</i> »]	Dans la cour du Grand Temple
Lieu d'installation du « grenier d'Ilamatecuhtli » et de crémation de fleurs	Tititl (CF, II, 36, 157) [V.E : « <i>pilón</i> »]	Dans la cour du Grand Temple
Lieu de jeûne (Édifice n° 8 de la liste de Sahagún)	Fête mobile Nahui Ollin ; jeûne pratiqué par le souverain (CF, II, Annexe, 181) [V.E : « <i>oratorio</i> »]	?
Lieu de sacrifice des quatre Chachanme, des <i>ixiptlas</i> du soleil et de la lune et de plusieurs captifs de guerre (Édifice n° 8 de la liste de Sahagún)	Fête mobile Nahui Ollin (II, Annexe, 181)	?
Lieu d'offrandes d'encens, lieu où l'on jouait de la flûte (Édifice n° 15 de la liste de Sahagún)	? (CF, II, Annexe, 182) [V.E : « <i>cu pequeño, redondo, de anchura de tres brazas o cerca, de altura de braza y media. No tenía cubertura ninguna</i> »]	Enceinte du Temple de Tezcatlipoca?
Lieu de danse d'un personnage déguisé en écureuil (Édifice n° 16 de la liste de Sahagún)	Teotleco (CF, II, Annexe, 182) [V.E : « <i>cu o mumuztli</i> »]	La cour du Temple de Xiuhtecuhtli
Lieu qui hébergeait l'effigie de Omacatl ; sacrifices (Édifice n° 25 de la liste de Sahagún)	Fête mobile Ome Acatl (II, Annexe, 184) [V.E : « <i>cu</i> » La statue de Omacatl était au sommet de la structure et le <i>tzompantli</i> en face]	L'enceinte consacrée à Omacatl (<i>Calpulli</i> de Huitznahuac?)

Mot : Cuauhxicalli

Fonctions	Moment d'utilisation	Lieu
Lieu de déposition des boules de pâte de maïs utilisées par les gens les plus pauvres pour payer le rançon des prêtres qui avaient négligé le jeûne pour Tlaloc	Etzalcualiztli (CF, II, 25, 83) [V.E : « <i>xicara</i> »]	?
Lieu de déposition des plumes et du gypse	Ochpaniztli (CF, II, 30, 125) [V.E : « <i>gran altabaque de madero</i> »]	Le <i>Coaxcalpan</i> du Grand Temple
Lieu de déposition de fleurs et tubes de tabac	Banquet des marchands (CF, IX, 8, 37) [V.E : « <i>en su oratorio, en un plato grande de madero pintado</i> »]	Près de l'Apetlac du Grand Temple ou devant le sanctuaire de Huitzilopochtli
Lieu autour duquel danse le <i>tlenamacac</i> , après le sacrifice de Chicomecoatl	Ochpaniztli (CF, II, Annexe, 187)	Au sommet du Cinteopan ou dans la cour du temple ?
Lieu qui hébergeait l'effigie du Soleil, lieu de déposition d'offrandes, de réalisation d'autosacrifices, de sacrifices de cailles et de prisonniers, lieu de jeûne	Fête mobile Nahui Ollin (CF, II, Annexe, 217)	?

II

Toxcatl

La traduction du vocable qui désigne la cinquième fête du calendrier solaire mexicain n'est pas univoque. Durán traduit le mot Toxcatl par « cosa seca »²⁶¹, une étymologie suivie aussi par le *Codex Tovar*, où l'on traduit par « la sequedad o esterilidad de la tierra »²⁶². Torquemada donne, comme signification, « deslizadero o resbaladero », parce que toutes les récoltes étaient encore tendres et parce qu'en cette période de l'année, des gelées pouvaient encore se produire²⁶³. Les *Costumbres* donnent une deuxième dénomination au mois, celle de Tepopuchihuiliztli, une allusion aux importants rites d'encensements qui se déroulaient lors de cette vingtaine²⁶⁴.

En 1519, cette vingtaine se déroulait entre le 4 et le 23 mai, au tout début de la saison des pluies tandis que, selon le décalage du calendrier proposé par Graulich, cette période était comprise entre le 29 novembre et le 18 décembre, pendant la saison sèche²⁶⁵. Selon le chercheur belge, dans le corpus des cérémonies de cette vingtaine, il n'y avait pas de réactualisation mythique. Autrement dit, aucun élément, dans les descriptions laissées par les sources, ne semble témoigner de l'existence d'un ou plusieurs mythes ayant le rôle de « guide » dans la compréhension de ces rituels²⁶⁶. Guilhem Olivier, en revanche, propose de voir dans les modalités de réalisation de l'exécution sacrificielle de l'*ixiptla* de Tezcatlipoca, la réactualisation de l'aventure mythique portant sur l'origine de la musique, soustraite aux musiciens de la Maison du soleil par un envoyé du Seigneur au Miroir Fumant²⁶⁷. Ce mythe raconte comment Tezcatlipoca décide d'aider les hommes qui étaient incapables d'adorer les dieux. Il envoie, donc, un pénitent – ou Ehecatl – dans la Maison du Soleil, dans le but de convaincre les musiciens de l'astre de descendre sur terre. Aidé par trois déesses aquatiques, qui étaient les nièces du dieu, l'envoyé rejoint sa destination. Grâce au chant mielleux que Tezcatlipoca lui avait donné, il arrive à persuader l'un des musiciens solaires de le suivre. Comme l'a démontré Olivier, cette aventure

²⁶¹ Durán (1984, t. I, chap.VIII, p. 255).

²⁶² Kubler-Gibson 1951 (*Codex Tovar*), p. 24.

²⁶³ Torquemada (1975-1983, Livre X, chap. XXXV, p. 424).

²⁶⁴ *Costumbres* (1945, p. 42).

²⁶⁵ Graulich (1999, p. 253).

²⁶⁶ Graulich (1999, p. 260). En raison de cette réflexion, l'auteur analyse la vingtaine sur la base de sa position dans le calendrier solaire, tout comme à travers le phénomène des fêtes parallèles et la personnalité divine du Seigneur au Miroir Fumant.

²⁶⁷ Olivier (1997, pp. 246-253).

mythique appuie l'hypothèse selon laquelle, par l'intermédiaire des instruments à vent, on attirait l'attention des dieux et on provoquait leur descente sur terre²⁶⁸.

Pour ce qui est de l'analyse proposée dans ce chapitre, on réalisera une exception par rapport à la localisation des lieux de culte étudiés. En effet, nous quitterons le contexte urbain de Mexico-Tenochtitlan pour effectuer un tour d'horizon de tous les espaces sacrés touchés par les déambulations du représentant de Tezcatlipoca, dans le paysage rituel de la Vallée de Mexico. Ce choix est dû au fait que le domaine d'analyse que nous avons choisi d'approfondir comprend aussi les espaces lacustres qui entouraient la capitale mexica. Or, l'étendue d'eau du lac de Texcoco, dans les rites de Toxcatl, jouait un rôle de premier ordre, dans la mesure où elle représentait le chemin emprunté par l'esclave et son cortège afin de rejoindre le lieu de sa mise à mort.

1. La fête de Toxcatl dans l'œuvre de Bernardino de Sahagún

1.1 Le récit des *Primeros Memoriales*

Les informateurs de Tepepulco relatent que Toxcatl était le nom du mois pendant lequel naissaient les dieux Tezcatlipoca et Yiacatecuhtli et pendant lequel on fabriquait les figures des deux divinités²⁶⁹. Ils ajoutent que, pendant cette fête, on ne sacrifiait pas d'homme, mais des animaux. À ce sacrifice, on ajoutait d'autres offrandes. À la tombée de la nuit, les femmes, chacune avec son *tetehuitl*, allait en dansant autour du temple de Tezcatlipoca²⁷⁰, seulement une fois et, ensuite, elles laissaient à cet endroit leur bande de papier peinte de caoutchouc liquide. Une fois la nuit tombée, on faisait une danse,

²⁶⁸ Olivier (1997, pp. 245-248) ; Thévet (2011, pp. 155-157).

²⁶⁹ Dans ce passage, nous proposons, à la fois, la traduction de Jiménez Moreno (1974, p. 31) ainsi que celle de Thelma Sullivan, qui traduit cette phrase par « was when [the figures of] Tezcatlipoca and Yiacatecuhtli were fashioned » (Sullivan 1997, p. 58. Voir Sahagún 1997). Le mot *tlacatia* peut être traduit par « engendrer, mettre au monde » (Wimmer 2006, s. v. *tlacati* et *tlacatia*, causatif sur *tlacati*) et l'analyse des fêtes des vingtaines a démontré que cette forme verbale est aussi employée pour faire référence à l'action de façonner une effigie divine en pâte de grains d'amarante, raison pour laquelle il nous semble correct d'adopter aussi la traduction proposée par Sullivan. Nous savons qu'effectivement le mois de Toxcatl était la période de réalisation d'une effigie de pâte de Tezcatlipoca ainsi que de Huitzilopochtli. Cette traduction permettrait de considérer l'existence d'une troisième figure divine : celle du dieu des marchands Yiacatecuhtli.

²⁷⁰ Puisque le verbe employé dans ce passage est *quiyanaloaya*, Sullivan traduit par « they went in procession » (Sullivan 1997, p. 59).

pendant laquelle on disait qu'on marchait en faisant des sauts²⁷¹. Ceux qui participaient étaient tous les prêtres, les maîtres des jeunes et les seigneurs. Il y avait des chants et des danses dans la maison de Huitzilopochtli et les femmes dansaient en se tenant par la main, en arborant des colliers de maïs grillé.

En ce qui concerne l'illustration de la fête qui accompagne le texte, il s'agit sans doute de l'une des peintures les plus complexes du document, qu'on peut comparer à celles des mois de Tlacaxipehualiztli, Ochpaniztli et Panquetzaliztli (Fig. 22). La logique de la lecture de la feuille – assez difficile à saisir – nous permet quand même de visualiser au moins trois niveaux. La partie supérieure droite montre ce qui a été interprété comme étant le temple du dieu des marchands Yiacatecuhtli, puisque le dieu est représenté sur la porte de l'édifice – au chambranle rouge – tenant dans la main droite le bâton, attribut de la divinité, ainsi qu'un bouclier probablement décoré par un *xicalcolihqui*²⁷². Il importe de signaler que le temple – montré dans le style typique de l'écriture basée sur les glyphes – présente des créneaux en forme de triangle inversé. À gauche est représenté un autre édifice, semblable au précédent, dont le toit présente une décoration stellaire formée par deux rangées de cercles blancs. À l'entrée de l'édifice se trouvent deux femmes qui tiennent dans les mains deux *amatetehuītl*. Selon Jiménez Moreno, ce deuxième édifice est le temple de Tezcatlipoca²⁷³. Même s'il ne donne pas d'explication à son interprétation, on peut facilement deviner qu'elle s'appuie sur l'illustration tirée de la chronique de Durán, où le sanctuaire du dieu présente exactement la même frise²⁷⁴ (Fig. 23). Olivier, en revanche, suit Seler qui, dans son interprétation, considère que cette structure correspond à un *calmeca*²⁷⁵, tout comme le pense Espinosa Pineda²⁷⁶. En bas et en position centrale par rapport aux deux structures architecturales que nous venons de décrire, se trouve encore un autre temple, représenté dans la version stylisée typique des signes glyphiques. Il a des créneaux en forme de coques vues en coupe, que Jiménez Moreno considère comme étant un indice de la présence du temple de Huitzilopochtli²⁷⁷. Espinosa Pineda,

²⁷¹ Siméon traduit le mot *toxcachocholoya* par « sauter dans la fête de Toxcatl » (Siméon 1963, p. 656), tandis que López Austin et Quintana traduisent plutôt par « les sauts de Toxcatl » (Sahagún 1989, t. I, p. 120). Sullivan traduit le nom de la danse par « Toxcatl Leap » (Sullivan 1997, p. 59).

²⁷² Espinosa Pineda (2010, p. 80).

²⁷³ Jiménez Moreno (1974, p. 32).

²⁷⁴ Durán (1984, f° 245r).

²⁷⁵ Seler (1899, p. 163), dans Olivier (1997, pp. 196-197). Le chercheur français attire aussi l'attention sur le fait que la présence de deux temples consacrés à Tezcatlipoca dans la petite ville de Tepepulco serait quand même étrange.

²⁷⁶ Espinosa Pineda (2010, p. 83).

²⁷⁷ Jiménez Moreno (1974, p. 33).

en revanche, considère cet édifice comme étant un *telpochcalli*²⁷⁸. Comme souligné par rapport à la présence de créneaux en forme de glyphe *xi* dans l'illustration de Tlacaxipehualiztli, il apparaît judicieux de signaler la variété des structures architecturales qui présentent le créneau en forme de *tecciztli*. Même si l'étude des peintures portant sur les représentations du Templo Mayor démontre qu'il s'agit de l'emblème le plus caractéristique du sanctuaire du Colibri de la gauche²⁷⁹, nous le retrouvons, comme dans le cas précédent, au-dessus du toit d'autres édifices. Il orne, notamment, le temple de Tezcatlipoca²⁸⁰, ainsi que le *calmecac* et le *cuicacalli* du *Codex Mendoza*²⁸¹. De plus, il importe de signaler la découverte, lors des fouilles de la structure considérée comme étant un *calmecac*, au-dessus du Centro Cultural España, dans le centre historique de Mexico, de sept créneaux en forme de *tecciztli* vu en coupe. Mesurant deux mètres de hauteur, ils avaient été déposés aux pieds des escaliers de l'édifice, au-dessus du sol de dalles qui formait la cour. Clairement, il s'agit d'éléments architecturaux qui décoraient le sommet du bâtiment²⁸².

À gauche, sont visibles encore deux femmes portant des *amatetehuítl*. Dans le deuxième niveau de la feuille, en bas à droite par rapport à la première partie, a été peint un temple vu frontalement et caractérisé par un escalier comprenant six marches. Il est possible de l'identifier comme étant celui de Tezcatlipoca, puisque le dieu est représenté à l'intérieur de la structure, portant dans la main droite le sceptre *tlachieloni*²⁸³ ainsi que le bouclier caractérisé par les cinq boules de duvet, attribut du dieu. À l'extrémité gauche du registre, un autre édifice fait face à celui que nous venons de décrire, caractérisé par le même style de structures à caractère religieux que les autres bâtiments présents dans l'illustration, et dont le toit est décoré par des bandes noires entrelacées. Selon Espinosa Pineda, cet édifice n'aurait pas un rôle important dans les cérémonies, mais il représenterait le *calpulco* où les musiciens jouaient de leurs instruments afin d'accompagner

²⁷⁸ Espinosa Pineda (2010, p. 83).

²⁷⁹ *Codex Azcatitlan* (1995, pl. n° 20, 21 et 22) ; *Codex Magliabechiano* (1996, pl. n° 70r) ; *Codex Tudela* (1980, pl. n° 53r) ; Sahagún (1979, t. III, Livre XII, pl. n° 30v, 32r). Nous renvoyons à López Austin-López Luján (2009, pp. 393-394).

²⁸⁰ Durán (1984, pl. n° 245r).

²⁸¹ *Codex Mendoza* (1997, pl. n° 61r).

²⁸² Barrera Rodríguez-López Arena (2008, p. 18).

²⁸³ Wimmer traduit ce vocable par « instrument qui sert à voir » ; il s'agissait d'une « sorte de lorgnette formée par un disque d'or percé d'un trou en son milieu » (Wimmer 2006, *s.v.* *tlachiyaloni*). Cet instrument était un attribut typique du Seigneur au Miroir Fumant, toutefois, il était parfois arboré par d'autres entités surnaturelles du panthéon des anciens Nahuas. Il s'agit de Xiuhtecuhtli, Tlacochealco Yaotl et Omacatl. Cependant, ces deux dernières divinités n'étaient que des aspects de Tezcatlipoca. À ce propos, nous renvoyons à Olivier (1997, pp. 79-80 ; 283-304) et Graulich (2002a).

la danse en cours²⁸⁴. Entre ces deux bâtiments qui forment le deuxième niveau de lecture de la feuille, défilent trois personnages qui semblent se diriger du sanctuaire représenté à gauche à celui représenté à droite. Ils sont vêtus seulement d'une étole de papier appelée *amaneapanalli*. Le personnage de tête est fort probablement identifiable comme étant un prêtre, puisque son corps est complètement peint en noir et qu'il porte un sac à encens dans la main droite. Des rosettes en papier décorent sa tête, tandis que, dans la main gauche, il porte un *tlabuitimatl*, un attribut qui le rapprocherait des prêtres *chachalmeca* et qui serait aussi, selon Espinosa Pineda, la personnification du dieu Atlahua²⁸⁵. Les deux personnages qui suivent portent un bouclier ; ils ont été interprétés par Jiménez Moreno comme étant d'autres ministres du culte²⁸⁶, ou bien des victimes sacrificielles²⁸⁷. Finalement, la partie inférieure, la troisième, montre encore six personnages. Quatre, dans la moitié droite de la feuille, sont des maîtres des jeunes, caractérisés par la peinture noire du corps, le manteau en filet et la mèche de cheveux *temillotl* qui les identifient comme étant des guerriers experts. Ils sont en train d'effectuer une danse et ils se tiennent par la main. Derrière eux sont visibles deux figures féminines, peintes à l'extrémité droite de la composition, en correspondance avec le temple de Tezcatlipoca visible sur la partie supérieure. Chacune porte un collier de maïs grillé et un petit drapeau sur le front – rouge et bleu – qui a été interprété par Caso comme étant le symbole de la fête. Un élément intéressant qui anime la composition est la présence de traces de pieds. Ces empreintes commencent au-dessus des pieds des maîtres des jeunes, dans le troisième registre inférieur, et remontent la feuille en passant entre le prêtre qui guide le cortège et le temple de Tezcatlipoca dans le deuxième registre. Elles continuent jusqu'au temple aux créneaux en forme de conque vue en coupe et, à cet endroit, se divisent. Une partie des traces se termine à cet endroit, tandis que l'autre continue à gauche du sanctuaire, en remontant la feuille jusqu'à l'entrée de l'édifice au toit orné par la décoration stellaire. Selon l'interprétation proposée par Espinosa Pineda, en revanche, les traces de pas – une fois séparées – rejoindraient l'entrée des deux écoles : le *telpochcalli* et le *calmecac* et seraient réalisées précisément par les jeunes garçons qui habitaient à ces endroits et qui y retournaient une fois les cérémonies terminées. Finalement, selon les deux auteurs – nous faisons référence à Jiménez Moreno et Espinosa Pineda – ce trajet correspondrait à la

²⁸⁴ Espinosa Pineda (2010, p. 83).

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 82. Le sceptre et le couvre-chef de la figure correspondent, selon le chercheur mexicain, précisément à ceux arborés par cette divinité aquatique liée à la chasse (León-Portilla 1958, p. 125).

²⁸⁶ Espinosa Pineda (2010, p. 83).

²⁸⁷ Jiménez Moreno (1974, p. 33).

direction et aux déplacements de la danse *Toxcachochololoya*²⁸⁸. Reste ouverte une autre possibilité. Si nous considérons l'éventualité que l'édifice aux créneaux en forme de *teviztli* soit le Temple de Huitzilopochtli, il est possible d'interpréter différemment les empreintes de pieds à proximité du bâtiment. Elles ne représenteraient pas l'arrêt de la marche, mais un mouvement circulaire, un *tlayahualoliztli*, autour de la structure. Ce détail pourrait s'assimiler à la description des danses réalisées dans la cour du Colibri de la gauche.

Tableau n° 1 : les espaces du culte de Toxcatl selon les *Primeros Memoriales* de B. de Sahagún

Lieu	Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Lieu où l'on façonnait l'effigie de Tezcatlipoca	?	Aucune mention dans le texte, mais probablement les hommes âgés du <i>calpulli</i>	Façonnage de l'effigie du dieu
Lieu où l'on façonnait l'effigie de Yiacatecuhtli	?	Aucune mention dans le texte, mais probablement les hommes âgés du <i>calpulli</i>	Façonnage de l'effigie du dieu
Temple de Tezcatlipoca	Tombée de la nuit du 20 ^e jour ?	Femmes avec <i>tetehuatl</i>	Danse et procession autour du temple du dieu
Enceinte du Temple de Huitzilopochtli (cour ?)	Nuit du 20 ^e jour ?	Prêtres ; seigneurs ; maîtres des jeunes	Chants et danses

1.2 Le récit de l'*Historia general de las cosas de la Nueva España*

Le texte du *Codex de Florence* fournit une description très détaillée des cérémonies de ce mois. Il s'agissait de la grande fête de Tezcatlipoca²⁸⁹. C'était la période pendant laquelle on lui donnait forme humaine, c'est-à-dire qu'on façonnait son effigie et il s'agissait aussi du moment de l'année où mourait sa personnification. Selon la version espagnole du document, il s'agissait de la fête la plus importante de l'année, que le moine franciscain compare avec la Pâques chrétienne²⁹⁰. Cet esclave vivait comme le dieu pendant un an ; ensuite, il était sacrifié. Ce moment coïncidait alors aussi avec le choix d'un nouveau représentant parmi une dizaine de captifs. Ces personnifications potentielles

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 34; Espinosa Pineda (2010, p. 83).

²⁸⁹ Le moine franciscain donne une série d'appellations faisant référence au Seigneur au Miroir Fumant. Il dit qu'il était connu aussi sous le nom de Tiltlacahuan, « Celui dont nous sommes esclaves », Yaotl, « l'ennemi », Telpochtli, « le jeune », ainsi que « Tlamatzincatl », « Celui de Tlamatzinco » (Sahagún 1989, t. I, p. 115). Pour un approfondissement à ce sujet, nous renvoyons à la lecture d'Olivier (1997).

²⁹⁰ Sahagún (1989, t. I, p. 85).

étaient gardées par les *calpixque*, les fonctionnaires du souverain, dans plusieurs endroits de la ville. Les informateurs de Sahagún insistent sur le fait qu'il s'agissait de captifs sélectionnés au moment de leur capture. Celui qui était choisi devait correspondre très précisément aux canons de beauté masculine mexicaine ; il ne devait présenter aucun défaut. Les informateurs indigènes du moins consacrent plusieurs pages à la description minutieuse des caractéristiques physiques que la personnification devait posséder²⁹¹. Pendant sa captivité, il devait apprendre à jouer de la flute et du sifflet, ainsi qu'à renifler les fleurs et à manier les tubes à tabac. Ces activités étaient fort importantes, puisque l'une de ses fonctions consistait précisément à se promener en jouant de la flute et en suçant le tube à tabac, tout en reniflant les fleurs, à travers les rues de la ville.

Le récit explique que, lorsqu'il était encore en train de s'exercer dans la maison du *calpixqui* qui le gardait, il faisait son apparition devant la population et il leur tenait des discours ; il était vénéré. Le peuple se prosternait à son passage et dans un acte cérémoniel il « mangeait la terre ». La personnification se déplaçait où bon lui semblait, de jour comme de nuit, tout en jouant de sa flute. Quand il se déplaçait, huit serviteurs l'accompagnaient, parmi lesquels quatre avaient jeûné pendant un an. Les quatre autres étaient des maîtres des jeunes²⁹². À ce moment, le souverain Motecuhzoma ornait personnellement l'*ixiptla* du dieu²⁹³. Pendant le mois de Huey Tozoztli, qui précédait le mois dédié au Seigneur au Miroir Fumant, l'*ixiptla* se mariait. Ce rituel correspondait aussi à un changement très important de sa tenue vestimentaire, puisqu'il quittait les vêtements avec lesquels il avait jeûné et il adoptait la tenue d'un guerrier expert. Ses cheveux étaient

²⁹¹ La description proposée par les informateurs de Sahagún analyse en détail l'aspect physique de l'esclave, en fournissant une liste des caractéristiques souhaitées et recherchées par rapport à chaque partie du corps. Nous enregistrons ici une toute petite partie, qui précède la description la plus volumineuse. « Effectivement celui qui était ainsi choisi avait une belle figure, une bonne compréhension, rapide, avec un corps sans défaut, mince, comme un roseau, grand et mince, comme une grosse canne, comme une colonne de pierre, il ne [devait pas avoir] un corps suralimenté, obèse, pas un corps trop petit, et pas exagérément grand non plus » / « *Ca ieboatl ic pepenalo, in qualli itlachieliç, in mjmatquj, in mjmatinj, in chipaoac, ynacaio, cujilotic, acatic, piaçtic, inbqujn otlatl, ipanoca temjmjltic, amo tlacaçolnacaio, amo tomaoac, amo no tetepiton amo no cenca quaubtic* » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 24, pp. 66-68).

²⁹² Une hypothèse consisterait à envisager que ces quatre personnages aient été les maîtres des jeunes les plus importants dans les quatre *parcialidades* de Mexico-Tenochtitlan.

²⁹³ La personnification, qui avait à son tour pratiqué un jeûne, avait le visage peint en noir ainsi que la tête décorée avec du duvet d'aigle. Une fois complètement habillé et orné, en revanche, le représentant portait une couronne de fleurs de maïs (*izquixochitl*) sur la tête. Il portait également des boucles d'oreilles en or et coquillage et en turquoise et un collier en coquillage. Les coquillages de mer constituaient aussi son ornement de poitrine, tandis que son labret était fait de « *tecoçitli* » (escargot de mer). Dans son dos pendait un sac de corde appelé *ipatoxin*, décoré de pompons. La partie supérieure de ses bras était ornée de bracelets d'or, tandis qu'aux avant-bras et aux poignets il portait des bracelets en turquoise. Il portait également un manteau en filet avec une frange de fil de coton marron. Des grelots d'or appelés *oyobuallli* pendaient sur les deux côtés de ses jambes et il chaussait des sandales d'obsidienne avec oreilles en peau de jaguar (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 24, pp. 69-70).

tondus, sauf une mèche de cheveux maintenue longue sur la nuque et liée avec un fil de coton appelé *tochacatl*. Sa coiffure de plumes de héron avec une gerbe de plumes de quetzal était nouée à sa coiffe de guerrier²⁹⁴.

L'*ixiptla* de Tezcatlipoca vivait alors pendant vingt jours avec ses quatre épouses, qui avaient été à leur tour sélectionnées et gardées par les fonctionnaires royaux pendant un an et qui représentaient quatre déesses : Xochiquetzal, Xilonen, Atlatonan et Huixtocihuatl. Cinq jours avant la fête de Toxcatl, ce qui correspond au 15^e jour du mois, le souverain se retirait dans son palais, tandis que l'*ixiptla* divin et ses épouses commençaient à chanter et danser en quatre endroits différents qui s'éloignaient progressivement du cœur religieux de la ville, définis, dans la version espagnole du document, comme « *lugares frescos y amenos* »²⁹⁵. La première fois – ce qui correspond au 15^e jour du mois – on dansait et on chantait dans le lieu appelé Tecanman. La version espagnole ajoute qu'il s'agissait d'un *barrio*²⁹⁶. La deuxième – le 16^e jour du mois – cela se passait dans la maison du *calpixqui*²⁹⁷ qui avait gardé la personnification divine, à son tour située dans un *tlaxilacalli* inconnu²⁹⁸. La troisième – le 17^e jour du mois – les cérémonies avaient lieu à Tepetzinco, au milieu de la lagune. Enfin, la quatrième – le 18^e jour de la vingtaine – se passait à Tepepulco, près de Tepetzinco. Une fois les cérémonies accomplies, l'*ixiptla* du Seigneur au Miroir Fumant et ses épouses embarquaient sur un bateau, depuis Tepepulco, en direction d'un lieu appelé Acaquilpan ou Caualtepec, une petite montagne²⁹⁹. Lorsqu'ils avaient rejoint le rivage sableux du lac, ils se trouvaient alors à proximité de Tlapitzauhcan ou Tlapitzahuayan, que la version espagnole dit être proche du chemin d'Iztapalapa, en direction de Chalco. À partir de ce moment, les épouses divines de la personnification s'en allaient, et seuls les serviteurs qui avaient suivi l'*ixiptla* de Tezcatlipoca pendant toute l'année l'accompagnaient maintenant. Le passage espagnol, en revanche, ajoute un détail intéressant, en expliquant que ceux qui laissaient la personnification n'étaient pas seulement ses quatre épouses, mais aussi « *toda la otra*

²⁹⁴ Ce ruban était porté dans la coiffure appelée *tzotzocolli*, à laquelle on pouvait ajouter un ornement de plumes appelé *aztaxelli* (Wimmer 2006, s. v. *tochacatl*). C'était un attribut typique des guerriers experts.

²⁹⁵ Sahagún (1989, t. I, p. 85).

²⁹⁶ Sahagún (1989, t. I, p. 117).

²⁹⁷ Le *calpixqui* était un personnage important du système administratif mexicain. Son rôle était de percevoir et administrer les tributs et les rentes, sous forme de biens ou de services, mais il avait également en charge certains offices dans le palais du *tlatoani* et – comme documenté dans le Codex de Florence – l'organisation de certaines cérémonies religieuses (Wimmer 2006, s.v. *calpixqui* ; Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 33, p. 138 ; chap. 36, p. 155).

²⁹⁸ *Ibidem*. Le passage espagnol dit « [...] *el segundo, en el barrio donde se guardaba la estatua de Tezcatlipuca* [...] » (Sahagún 1989, t. I, p. 117).

²⁹⁹ Sahagún (1989, t. I, p. 117).

gente »³⁰⁰. Ce détail ferait penser que le cortège aquatique qui rejoignait, en bateau, le lieu du sacrifice, était formé par une grande quantité de personnes, peut-être les habitants mêmes de Tenochtitlan. Nous reviendrons par la suite sur cette considération.

Le cortège rejoignait un petit temple appelé Tlacoachcalco. Sahagún spécifie qu'il s'agissait d'un « *cu pequeño* » et « *mal aliñado* », qui était situé près du chemin, mais éloigné de plus d'une lieue de la ville, où l'*ixiptla* gravissait de sa propre volonté les marches, tout en brisant ses flutes et ses sifflets³⁰¹. Une fois au sommet de la pyramide, les prêtres lui arrachaient le cœur et l'offraient au soleil. Ensuite quatre hommes ramenaient son corps en bas et accrochaient sa tête dans le *tzompantli*³⁰². Ce destin sacrificiel attendait également tous les autres captifs, même s'il n'est pas évident de savoir, d'après le texte, s'il s'agit d'une considération à caractère général ou si, effectivement, la mise à mort de l'*ixiptla* du Seigneur au Miroir Fumant était suivie par celle d'autres prisonniers de guerre³⁰³.

Comme précédemment évoqué par les informateurs de Tepepulco, Toxcatl était aussi une période pendant laquelle on façonnait des effigies divines. Dans le texte du *Codex de Florence*, on explique que la figurine que l'on fabriquait était faite de branches de *mezquite* recouvertes de pâte de graines d'amarante. Cette figurine représentait le dieu tutélaire mexica, Huitzilopochtli ; cette cérémonie avait lieu dans le Temple du *calpulco* de Huitznahuac, dans la maison – dit la version espagnole – où l'on gardait toujours l'image du dieu³⁰⁴. Une fois l'effigie préparée, elle était placée sur le lit des serpents, une litière en bois dont les poutres qui formaient le plancher étaient en forme de serpent. La version espagnole spécifie que cette litière était à son tour construite dans le « *cu que llamaban Huitznáhuac* ». L'effigie était ensuite vêtue d'une veste sans manches – le *xicolli* – ornée de représentations d'ossements humains et ensuite couverte par un manteau d'orties, ayant l'apparence d'un filet. Sa tête était ornée de la coiffe en papier ornée de plumes, appelée *anecuyotl*, et au-dessus de laquelle se trouvait fiché la représentation d'un couteau de silex,

³⁰⁰ *Ibidem*.

³⁰¹ Selon Matos Moctezuma (1999a, p. 68), le brisement des flutes avait lieu en correspondance avec les quatre corps qui formaient la pyramide de Tezcatlipoca.

³⁰² La version espagnole du document explique ce passage de la cérémonie sacrificielle de la manière suivante : « [...] *abaxo le cortaban la cabeza y la espetaban en un palmo que se llama tzompantli* » (Sahagún 1989, t. I, p. 85).

³⁰³ Le passage espagnol dit : « *Esta manera mataba a todos los que sacrificaban. A éste no le echaban por las gradas abaxo, como a los otros, sino tomábanle cuatro y baxábanle abaxo al patio* » (Sahagún 1989, t. I, p. 118).

³⁰⁴ *Ibidem*. Torquemada, qui reprend ce même passage, dit « Ils faisaient [...] une statue de pâte de *tzobualli* [...] de la hauteur d'un homme, qu'ils plaçaient dans un temple et autel appelé Huitznahuac [...] » / « *Hacían [...] una estatua de masa de tzobualli [...] de la estatura de un hombre, la cual ponían en un templo y altar llamado Huitznahuac [...]* » (Torquemada 1975-1983, Livre X, chap. XVI, p. 380).

également fait de plumes qui avaient, pour la moitié, la couleur du sang. L'effigie était alors recouverte par une cape entièrement ornée de plumes ; cette cape présentait en son centre un disque d'or. Une fois l'effigie prête, on déposait devant elle les ossements du dieu, faits de pâte de grains d'amarante et appelés *teomimilli*³⁰⁵, fabriqués en forme de cylindre et de la hauteur d'une hanche. Ces offrandes étaient présentées au dieu, enveloppées dans un manteau appelé *tlaquaqualo*, complètement décoré avec des dessins de têtes décapitées, ossements, côtes, tibias et empreintes de pieds. On déposait aussi devant lui ce qu'on appelait – encore une fois – *teomimilli*, c'est-à-dire un rouleau sacré qu'on disait être son pagne. Il s'agissait d'un rouleau de papier blanc, de l'épaisseur d'un doigt et qui mesurait une brasse de largeur et vingt brasses de longueur³⁰⁶. Un bon nombre de garçons robustes le supportaient à l'aide de flèches dorées, des dards à la pointe entaillée décorés avec des plumes blanches en correspondance avec les pointes, les manches et le tuyau, et dont la seule fonction était celle de supporter le pagne divin de la divinité³⁰⁷. Une fois la préparation de l'effigie terminée, ceux qui la prenaient en charge étaient les jeunes guerriers experts, ainsi que les maîtres des jeunes. Le pagne était disposé devant la figure de Huitzilopochtli et le groupe entamait alors une procession³⁰⁸, tout en dansant et chantant. Une fois arrivés au pied du temple³⁰⁹, on liait aux quatre coins de la litière des cordes, afin de faire monter la structure au sommet de l'édifice. On décochait alors les flèches, qui étaient ramassées par ceux qui avaient spécifiquement cette tâche et qui en faisaient un faisceau. Lorsque l'effigie de Huitzilopochtli avait rejoint le sommet de la pyramide, alors on plaçait et liait le pagne sacré du dieu sur la litière et ensuite on

³⁰⁵ Ce mot veut dire, littéralement, « cylindre du dieu » ou « cylindre divin » (Wimmer 2006, *s.v.* *teotl ; mimilli*).

³⁰⁶ Selon l'*Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (2011, p. 51) le pagne de Huitzilopochtli composait son *tlaquimiloli*. Quand les Mexicains commencent à servir les gens de Colhuacan, ils leur remettent son pagne ainsi que son manteau (*Ibidem*, p. 61).

³⁰⁷ Dans ce passage du récit, nous retrouvons trois termes pour désigner les flèches : *teumjtl*, *tlatzontectli*, *tlaocochtli*, vocables qui ont été traduits, par Anderson et Dibble, par « godly arrows, cut at the tip, darts » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 24, p. 72). La version espagnole décrit de manière fort claire l'utilisation de ces flèches de la part des garçons qui avaient en charge le déplacement du pagne divin. En effet, Sahagún dit que, pour que le pagne ne se casse pas, les flèches étaient placées une en dessous et une au-dessus du pagne, de manière à serrer l'objet, saisies fortement entre les mains par deux garçons, l'un à droite et l'autre à gauche (Sahagún 1989, t. I, p. 119). Pour un approfondissement relatif à la symbolique et à la nomenclature des flèches, chez les Mexicains, nous renvoyons à Olivier (2004). Nous reviendrons sur le symbolisme de l'act rituel du décochage des flèches, cité dans ce passage, dans le chapitre consacré à la vingtaine de Panquetzaliztli (*Infra*, chap. III, VIII, 6.4.).

³⁰⁸ Le verbe composé employé dans la version nahuatl du Codex de Florence est celui de *tlaiaaalotij*, forme verbale composée à partir des verbe *tlayahualoa* et *yauh*, littéralement « aller en procession, en faisant des tours » (Wimmer 2006, *s.v.* *tlayahualoa ; yauh*).

³⁰⁹ La description de la version espagnole dit « *Y llegando al cu donde le habían de subir* » (Sahagún 1989, t. I, p. 119), tandis que la version de Torquemada relate « [...] *las llevaban al cu y altar donde habían de estar* » (Torquemada 1975-1983, Livre X, chap. XVI, p. 381).

descendait. Les informateurs de Sahagún spécifient que les prêtres *tlamacazque* et les gardiens *tlapixque* restaient sur place en tant que vigiles ; tout cela se déroulait dans la soirée.

À ce moment de la journée avait lieu aussi une offrande de *tamales* et gâteaux de haricots ; le texte spécifie que les *tamales* de forme cylindrique enroulés avec une pâte de grains d'amarante étaient distribués dans ce que l'on appelle « le temple », *in iteupan*, sans pour autant expliquer si l'édifice auquel il est fait référence est le Templo Mayor ou plutôt le Temple de Huitznahuac³¹⁰. À l'aube, les offrandes avaient lieu dans les maisons. Avait lieu, ensuite, un sacrifice généralisé de cailles devant l'effigie en pâte du dieu, selon une modalité hiérarchique bien précise. En effet, le *tlatoani* commençait à décapiter les oiseaux ; venait ensuite le tour du prêtre du feu³¹¹ puis celui des gens du peuple, hommes et femmes. Les corps des oiseaux étaient ensuite jetés vers l'effigie de Huitzilopochtli. Une fois le sacrifice terminé, les maîtres des jeunes ramassaient les corps des cailles, les plumaient, les rôtissaient, les salaient et ils les mettaient en saumure. Une partie de ce repas était destinée au *tlatoani*, tandis que ce qui restait était distribué entre les chefs de guerre nobles, les maîtres des jeunes et les prêtres *tlamacazque*. Un rituel général d'encensement prenait ensuite forme, non seulement devant l'effigie de Huitzilopochtli, dans le Grand Temple, mais aussi dans les maisons et dans chacun des *calpulco*.

Une fois ornées et maquillées, les jeunes femmes attachaient leurs papiers rituels peints de caoutchouc liquide aux cannes, tandis que deux maîtres des jeunes se plaçaient en face du brasier qui se trouvait, fort probablement, au milieu de la cour du Grand Temple, portant sur les épaules des cages de bois de pin, ornées de bannières sacrificielles. Ils commençaient alors à danser pour les femmes avec les prêtres *tlamacazque*³¹². Pendant qu'ils dansaient, ils allaient en procession, en frappant leurs bâtons sur le sol, tandis que ceux qui jouaient d'instruments de musique se trouvaient dans les *calpulco*, de manière à ce

³¹⁰ Ce don de nourriture était constitué de tamales rouges de fruits, *xocotamalli*, ou de tamales faits avec du maïs ramolli avec de la chaux, *tenextamalli*, ou de gâteaux de haricots et farine de maïs, *quatecuiculli*, de tamales colorés, *tlapactamalli*, tamales d'épaisse farine blanche, *quaubnextamalli* et tamales roulés dans la pâte de grains d'amarante, *tzoalilacatzolli* (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 24, p. 73).

³¹¹ La phrase « *Auh yn oc cequj, çoçolti, tlenamacac, in qujncotona, çan inçan conmantih yn jma* » a été traduite par Anderson et Dibble par « And the fire priest beheaded other quail ; he only laid his hands on theme » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 24, p. 73).

³¹² La description relative aux vêtements et aux ornements des prêtres qui prenaient part aux danses est très détaillée. Les informateurs de Sahagún expliquent qu'ils portaient des rosettes coniques de papier attachées sur le front et les têtes étaient ornées de plumes blanches de dinde. Ils avaient du miel sur les lèvres et portaient des pagens en papier. Ils portaient également des bâtons ornés de plumes de cassique, appelés aussi « son moqueur à bec courbe » (Wimmer 2006, s. v. *tçanatl ; tçanatopilli*), qu'ils tenaient avec un papier rayé de noir.

que ni les uns ni les autres ne pouvaient se voir. En raison de ce détail, nous considérons comme étant possible que les *calpulli*, dont il est question dans ce passage, puissent correspondre aux petites maisons – *caltotonti* – qui entouraient l’enceinte cérémonielle de Tenochtitlan tout comme l’enclos des sanctuaires, connus grâce à la description contenue dans l’Annexe du Livre II et au Livre XII de Sahagún³¹³. Avait lieu ensuite la danse du serpent, à laquelle prenaient part les maîtres des jeunes et les jeunes guerriers experts, ainsi qu’un petit nombre de jeunes femmes. En effet, elles avaient fait un vœu et, pour cette raison, elles dansaient la danse du maïs grillé, en portant sur la tête des guirlandes faites de pompons de maïs grillé. La partie espagnole spécifie clairement que ces danses avaient lieu dans la cour du Grand Temple³¹⁴. Tous ceux qui s’approchaient de manière incorrecte des jeunes femmes étaient frappés par les maîtres des jeunes. Selon les informateurs indigènes de Sahagún, cela avait lieu « *ca tenpan* », c’est-à-dire « dans le temple ». La danse continuait jusqu’à la tombée de la nuit et aussi le matin suivant. C’était à ce moment qu’avait lieu le sacrifice de la deuxième *ixiptla* qui avait vécu pendant un an avec celle qui représentait Titlacahuan, appelée Ixteucal, Tlacahuepan ou Teicauhtzin et considéré, dans la version espagnole du document, comme étant une image de Huitzilopochtli³¹⁵. La version nahuatl du *Codex de Florence* décrit en détail sa parure : il portait des vêtements de papier peints avec des disques noirs et brillants, une coiffe de papier *amacalli* ornée de plumes d’aigle et il portait un manteau en filet sur lequel retombait un petit sac en filet. Ses jambes étaient ornées de grelots. Il guidait la danse du serpent et il décidait lui-même le moment de sa mort. Ceux qui lui arrachaient le cœur sur la pierre sacrificielle étaient les prêtres appelés *tlatlacanaualti* et sa tête était ensuite accrochée sur le *tzompantli*, le même destin auquel avait eu droit la tête de l’*ixiptla* de Titlacahuan³¹⁶.

Le récit de Sahagún se termine en expliquant qu’à cette période de la fête, qui coïncidait avec sa fin, les prêtres *tlamacazque* coupaient la peau des gens. À l’aide d’un couteau de pierre, ils coupaient la peau des jeunes garçons au niveau de l’estomac, de la

³¹³ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 193 ; Livre XII, chap. 20, p. 56).

³¹⁴ Sahagún (1989, t. I, p. 120-121). Deux passages des *Obras Históricas* de Alva Ixtlilxochitl relatent que le lieu où se déroulait la fête de Toxcatl était « à l’intérieur d’une grande cour qui se trouvait devant le cu principal qu’ils avaient, et qui avait quatre portes » / « *dentro de un patio grande que estaba adelante del cu principal que ellos tenían, el cual tenía cuatro puertas [...]* ». Dans le deuxième passage, en outre, l’auteur ajoute que cette grande danse s’appelait *Mazehualiztli*, ce qui veut dire simplement « danse, ballet », selon Wimmer (Alva Ixtlilxochitl 1975-77, t. I, p. 389 ; Wimmer 2006, s.v. *macehualiztli*).

³¹⁵ Sahagún (1989, t. I, p. 120-121).

³¹⁶ *Ibidem*, p. 122.

poitrine, sur les deux côtés de la partie supérieure des bras et des avant-bras et même de ceux qui étaient encore très petits, dans leurs berceaux.

Tableau n° 2 : les espaces de culte de Toxcatl selon l'*Historia general* de Sahagún

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
La maison du <i>calpixqui</i> où l'on gardait la personnification de Tezcatlipoca		Pendant l'année qui précédait Toxcatl et jusqu'au début du mois de Huey Tozoztli	?	Apprentissage de la part de l' <i>ixiptla</i> : jouer de la flûte et du sifflet, renifler les fleurs et manier les tubes à tabac
		Le 16 ^e jour du mois	L' <i>ixiptla</i> de Tezcatlipoooca et celles de ses 4 épouses ?	Chants et danses
La maison où l' <i>ixiptla</i> vivait avec ses quatre épouses		Les vingt jours qui correspondaient au mois de Huey Tozoztli	?	?
<i>Tlaxilacalli</i> de Tecanman	La cour ?	Le 15 ^e jour du mois	L' <i>ixiptla</i> de Tezcatlipoooca et celles de ses 4 épouses ?	Chants et danses
Tepetzinco	Demeure seigneuriale ?	Le 17 ^e jour du mois	L' <i>ixiptla</i> de Tezcatlipoooca et celles de ses 4 épouses ?	Chants et danses
Tepepulco	Demeure seigneuriale ?	Le 18 ^e jour du mois	L' <i>ixiptla</i> de Tezcatlipoooca et celles de ses 4 épouses ?	Chants et danses
La petite montagne Acacuilpan/Cahualtepec		Le 18 ^e /19 ^e jour ?	L' <i>ixiptla</i> de Tezcatlipoca ; celles de ses 4 épouses ; les serviteurs de l' <i>ixiptla</i> ; les autres gens	?
Tlapitzahuayan/Tlapitzauhcan		Le 19 ^e jour	L' <i>ixiptla</i> de Tezcatlipoca et ses serviteurs	?
Temple de Tlacoachcalco		Le 19 ^e jour	L' <i>ixiptla</i> de Tezcatlipoca ; les prêtres	Sacrifice par cardiectomie et décapitation de l' <i>ixiptla</i> (et peut-être d'autres captifs ?)
<i>Tzompantli</i> (près du Tlacoachcalco ou dans le centre cérémoniel de Tenochtitlan ?)		Le 19 ^e jour	?	Fichage de la tête de l' <i>ixiptla</i> de Tezcatlipoca
		20 ^e jour	?	Fichage de la tête de l' <i>ixiptla</i> d'Ixteucale
Temple du <i>calpulco</i> de Huitznahuac	« Maison » où l'on gardait l'effigie de Huitzilopochtli	Le 18 ^e jour	Les prêtres qui réalisaient la litière	Réalisation de la litière des serpents
		Le 18 ^e jour	Les prêtres qui réalisaient l'effigie en pâte <i>tzoalli</i>	Réalisation et ornement de l'effigie en pâte <i>tzoalli</i> de Huitzilopochtli

Enceinte du Temple de Huitzilopochtli	Au pied de la pyramide	Le 18 ^e jour dans la soirée	Les jeunes robustes qui portaient le pague ; les jeunes guerriers experts ; les maîtres des jeunes	Montée de la litière au sommet de la pyramide
	« Dans le temple »	Dans la soirée du 18 ^e jour et à l'aube du 19 ^e jour	?	Offrande de <i>tamales</i> et gâteaux de haricots
	Dans le sanctuaire	Aube du 19 ^e jour	Le <i>tlatoani</i> ; le prêtre du feu ; les gens du peuple	Offrande de <i>tamales</i> et sacrifice de cailles
			Prêtres	Encensement de l'effigie de Huitzilopochtli
		19 ^e jour	<i>Isiptla</i> d'Ixteucalé ; prêtres <i>Tlatlacanaualli</i>	Sacrifice par extraction du cœur
	Dans la cour	19 ^e jour au soir ou 20 ^e jour au matin	Femmes ; maîtres des jeunes ; prêtres <i>tlamacazque</i>	Danse et procession
		19 ^e jour, jusqu'à la tombée de la nuit et 20 ^e jour au matin	Femmes ; guerriers experts ; maîtres des jeunes	Danse du serpent
Les maisons des gens		19 ^e jour	Gens du-peuple	Encensement des effigies divines
Les <i>calpulcos</i> de chaque quartier	Sanctuaire	19 ^e jour	Gens du peuple	Encensement des effigies divines
Les <i>calpulcos</i> – les cellules qui entouraient l'enceinte cérémonielle		19 ^e jour	?	Musique pour ceux qui dansaient dans la cour du Grand Temple

2. La fête de Toxcatl dans l'œuvre de Diego Durán

2.1 Le récit de l'*Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*

Les informations les plus détaillées contenues dans l'œuvre du moine dominicain se regroupent dans les chapitres IV et V du volume consacré au panthéon mexicain, non seulement en ce qui concerne les rites qui se déroulaient pendant les vingt jours du mois, mais aussi par rapport à la description minutieuse du temple du Seigneur au Miroir Fumant. Nous verrons par la suite que l'auteur reprend la description des cérémonies de la fête dans la partie de son œuvre dédiée au fonctionnement du calendrier solaire, précisément au chapitre VIII, mais nous aurons moyen de mettre en évidence le caractère réduit de ces renseignements qui contredisent souvent les précédents.

Avant tout, Durán souligne l'importance reconnue des rites qui avaient lieu pendant cette vingtaine, qu'il compare seulement avec la solennité de la vingtaine consacrée au dieu tutélaire mexica, Huitzilopochtli, c'est-à-dire Panquetzaliztli. Tout comme Sahagún, Durán explique que la personnification de Tezcatlipoca était honorée et traitée en tant que dieu pendant toute l'année ; qu'elle se déplaçait où bon lui semblait, de jour comme de nuit, mais toujours accompagnée par un cortège de douze hommes qui étaient ses gardiens, ainsi que par des seigneurs³¹⁷. Elle parcourait les rues de la ville en jouant de sa flute, où elle était accueillie par les femmes qui sortaient la saluer avec leurs enfants. Alors que sa demeure – pendant la journée – était la pièce la plus confortable du sanctuaire du dieu, où elle recevait quotidiennement des offrandes de nourriture de la part des seigneurs, pendant la nuit, elle dormait dans une cage en bois, afin de prévenir une fuite de sa part³¹⁸. Le dixième jour du mois avait lieu, pour la première fois, une cérémonie qui se répétait tous les jours jusqu'au dix-neuvième, c'est-à-dire le moment de la réalisation de la fête proprement dite. La personnification de Títlacahuan sortait de la pièce du temple, habillée exactement comme l'effigie. En tenant dans les mains des fleurs ainsi qu'une petite flute en terre cuite, elle commençait à jouer de la musique vers les quatre directions cosmiques : l'est, l'ouest, le nord et le sud. Le son de la flute de l'*ixiptla* de Tezcatlipoca avait un effet différent sur les personnes qui l'écoutaient. D'abord, tout le monde effectuait le geste de « manger la terre », tandis que tous ceux qui étaient coupables de quelques crimes – tels que les voleurs, les meurtriers ou les coupables d'adultères – manifestaient humblement, et avec beaucoup de larmes, leur regret pour les fautes commises. Les hommes appartenant à la classe militaire – les jeunes guerriers, tout comme les vétérans – priaient le Seigneur au Miroir Fumant et d'autres entités surnaturelles, telles que Huitzilopochtli, Quetzalcoatl et Cihuacoatl pour qu'ils leur accordent la victoire sur le champ de bataille et la force nécessaire pour capturer un grand nombre de prisonniers.

La veille du jour de la fête, les seigneurs se rendaient au temple du Seigneur au Miroir Fumant, pour offrir à l'effigie des nouveaux vêtements avec lesquels les prêtres de la divinité habillaient sa statue. Le changement de vêtements coïncidait avec la « présentation au public » de la chambre qui contenait l'effigie du dieu, puisque le clergé

³¹⁷ Le texte ajoute que dans le cas où l'*ixiptla* parviendrait à s'échapper, la faute retomberait sur le gardien négligeant qui prendrait alors la place de l'esclave en tant que personnification vivante du dieu, en partageant ainsi son destin sacrificiel (Durán 1984, t. I, p. 59).

³¹⁸ *Ibidem*.

enlevait le rideau qui occultait normalement l'accès à la pièce, afin de permettre aux gens de voir l'effigie gardée à l'intérieur. Au matin du dix-neuvième jour, les prêtres sortaient une litière décorée de tissus de différentes couleurs. Cette litière avait autant de manches que la quantité de ministres du culte qui devaient la soulever ; ils étaient tous habillés avec la même tenue de la statue du Seigneur au Miroir Fumant. L'*ixiptla* du dieu montait alors sur la litière³¹⁹, située au pied de la pyramide et elle était exhibée au public réuni dans la cour du temple. Les jeunes garçons et les jeunes filles, qui vivaient dans les monastères annexes du sanctuaire du dieu, sortaient avec une grosse corde tordue faite de maïs grillé, appelée *toxcatl*, qu'ils mettaient tout autour de la litière et au cou de l'*ixiptla*, accompagnée d'une guirlande faite, elle aussi, de maïs grillé. Toute la cour du temple, ainsi que les marches de la pyramide, étaient parsemés de feuilles de maguëy. À ce moment, débutait une procession, pendant laquelle les ministres du Seigneur au Miroir Fumant amenaient la personnification – sur sa litière – à l'intérieur du périmètre de la cour du sanctuaire, dont les créneaux étaient décorés de fleurs. Les personnes qui assistaient – situées au milieu de la cour – pratiquaient une pénitence douloureuse qui consistait à se frapper le dos avec des cordes nouées faites de « nequen ». Une fois l'effigie était revenue dans sa pièce, au sommet de la pyramide, les gens du peuple montaient afin de parsemer de fleurs de toutes sortes la chambre, ainsi que l'autel et l'espace qui entourait le sanctuaire.

Avait lieu ensuite une grande offrande à l'effigie, composée de manteaux, de bijoux, de pierres précieuses, de copal, ainsi que de torches, de brassées d'épis de maïs et de cailles. Ceux qui effectuaient cette offrande en avaient fait vœu pendant l'année. Le sacrifice d'une importante quantité de cailles – remises aux prêtres de la part des gens du peuple – était suivi par une autre importante offrande de nourriture. Les destinataires de ce dernier don étaient les ministres du Seigneur au Miroir Fumant qui ramenaient les aliments dans leurs demeures, tandis que les gens du peuple rentraient aussi chez eux afin de consommer leur repas. Cette offrande d'aliments n'était pas la seule réalisée le jour de la fête. Effectivement, si normalement la nourriture destinée à l'effigie de Tezcatlipoca était préparée par les jeunes filles qui vivaient dans le monastère annexe à son sanctuaire, à l'occasion des célébrations de Toxcatl, celles qui se chargeaient de préparer les aliments apanage du Seigneur au Miroir Fumant étaient des femmes qui avaient fait vœu de

³¹⁹ Le dominicain ajoute que ses sources d'information, à propos de ce passage du rituel, n'étaient pas unanimes. En effet, certaines disaient que l'effigie montrée en public sur la litière n'était pas la personnification vivante de Tezcatlipoca, mais plutôt l'effigie de bois qui était gardée dans le temple (Durán 1984, t. I, chap. IV, p. 41).

cuisiner pour l'idole, ainsi que de le servir dans son temple. Leur offrande avait lieu au matin du jour de la fête, tandis qu'à midi, les protagonistes des cérémonies étaient, encore une fois, les jeunes filles du *calmecac* féminin. Elles sortaient de leur demeure en portant un panier de pain et d'autres aliments. Guidées par un vieux prêtre, elles se rendaient au pied des escaliers de la pyramide où elles déposaient leurs offrandes, en file, avant de rebrousser chemin. La nourriture, prise en charge par les jeunes garçons et les prêtres, était ramenée au *calmecac* puis consommée. Un nouveau rassemblement des gens du peuple avait alors lieu au milieu de la cour, afin d'assister à l'apogée des cérémonies qui coïncidait avec le sacrifice par extraction du cœur de la personnification de Tezcatlipoca, qui avait lieu à midi³²⁰. Tous les quatre ans, d'autres prisonniers mouraient avec lui. Ils s'appelaient *imallacualbuan*, vocable qui, selon Durán, voulait dire « *los presos de su comida* »³²¹. On rejoignait alors un endroit appelé Ixhuacan³²², où les jeunes des deux *calmecac* jouaient des instruments de musique, tandis que les ministres du temple chantaient et dansaient, tous en ronds, accompagnés par les seigneurs qui tenaient la corde de maïs grillé.

Au coucher du soleil, les jeunes filles qui servaient dans le temple allaient chercher dans leur demeure des plats de terre cuite remplis de *tamales* faits de pâte *tzoalli* mélangée à du miel et couverts par des tissus décorés avec des dessins de crânes et d'os croisés. Elles montaient ensuite jusqu'à la porte du sanctuaire de Tezcatlipoca pour y déposer leur charge, puis descendaient, toujours guidées par le vieux prêtre. Les jeunes garçons, alors disposés en file et tenant des roseaux dans les mains, commençaient à courir très rapidement vers les escaliers du temple, en lançant leurs « armes ». Le but était de s'emparer des *tamales* laissés par les filles devant la porte du sanctuaire du dieu ; ces *tamales* représentaient d'importantes reliques. Les quatre premiers arrivés étaient honorés par les prêtres de la divinité qui les reconduisaient dans leur demeure. Là, ils étaient lavés et ornés et, à partir de ce moment, devenaient des hommes très respectés.

La conclusion de cette cérémonie coïncidait aussi avec la fin des rites de Toxcatl, ainsi qu'avec la clôture de la période de réclusion des jeunes serviteurs du temple qui obtenaient le droit de quitter définitivement le monastère pour mener leur vie comme bon leur semblait. Les garçons attendaient alors la sortie des filles, afin de se moquer d'elles en

³²⁰ Durán (1984, t. I, chap. V, p. 59).

³²¹ *Ibidem*, chap. IV, p. 44.

³²² Dans le récit de Torquemada, cet endroit est dénommé « un lieu particulier et consacré à cet objectif » / « *un lugar particular y consagrado para este propósito* » (Torquemada 1975-1983, Livre X, chap. XIV, p. 377).

leur lançant des boules de remplies de roseaux. Finalement, dans le chapitre VIII contenu dans la section consacrée au fonctionnement du calendrier solaire, Durán ajoute que le jour de la fête était caractérisé aussi par un rite d'encensement qui se pratiquait partout dans la ville. Tous les prêtres des quartiers allaient d'une maison à l'autre, en encensant chaque pièce ainsi que chaque outil, par exemple le *metlatl*, les marmites, les instruments pour tisser et ceux pour travailler la terre. Les habitants étaient obligés de donner une aumône – constituée par une quantité déterminée d'épis de maïs pour chaque objet encensé – aux ministres de culte qui effectuaient ce rite. Avait lieu, ensuite, une grande danse appelée *toxcanetotiliztli*, à laquelle prenaient part les seigneurs. Ce même jour avait lieu un grand repas à base de volailles de tous genres et de chair humaine, c'est-à-dire la chair des innombrables captifs qui avaient été sacrifiés le jour même³²³.

Tableau n° 3 : les espaces de culte de Toxcatl selon la « *Historia de las Indias* » de Durán

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités	
Enceinte du Temple de Tezcatlipoca	Pièce où vivait l' <i>ixiptla</i>	Toute l'année avant la fête ?	L' <i>ixiptla</i> de Tezcatlipoca ; les seigneurs ; les prêtres	Offrandes de nourriture	
	Cage de bois où dormait l' <i>ixiptla</i>	Toute l'année avant la fête ?	L' <i>ixiptla</i> de Tezcatlipoca ?	?	
	Le <i>Calmecac</i>	Midi du 19 ^e jour	Prêtres et jeunes garçons	Prise en charge des offrandes de nourriture déposées par les filles au pied de la pyramide	
		Coucher du soleil du 19 ^e jour	Prêtres ; jeunes garçons qui s'étaient emparés des <i>tamales</i> de <i>tzoalli</i>	Lavage rituel et ornement à la suite de la victoire des garçons	
	La cour		Matin du 19 ^e jour	Prêtres ; <i>ixiptla</i> ; gens du commun	Procession autour de la cour ; pénitence des gens
	Pyramide	Au pied de la plateforme	Matin du 19 ^e jour	Prêtres ; <i>ixiptla</i> ; jeunes filles et garçons des <i>calmecac</i>	Montée sur la litière ; décoration avec corde de maïs grillé
			Midi du 19 ^e jour	Jeunes filles du <i>calmecac</i> ; vieux prêtre	Dépose des paniers remplis de pain et autres aliments
		Sanctuaire au sommet	Du 10 ^e jour du mois jusqu'au 19 ^e	<i>Ixiptla</i> de Tezcatlipoca	Rite pendant lequel on jouait de la flûte vers les quatre directions
Veille du jour de la fête			Seigneurs	Dons de nouveaux vêtements pour l'effigie	

³²³ Durán (1984, t. I, chap. VIII, pp. 255-257).

			Matin du 19 ^e jour	Gens du peuple	Décoration avec fleurs ; offrandes de bijoux ; manteaux ; pierres précieuses ; copal ; torches ; brassées de maïs ; cailles ; offrandes de nourriture
			Midi du 19 ^e jour	<i>Ixiptla</i> ; prêtres	Sacrifice par extraction du cœur de l' <i>ixiptla</i> de Tezcatlipoca
			Coucher du soleil du 19 ^e jour	Jeunes filles du <i>calmecac</i> ; vieux prêtre ; jeunes garçons ; prêtre	Dépôt des <i>tamales</i> de pâte <i>tzoalli</i> devant le sanctuaire ; course des garçons
Le Palais du <i>tlatoani</i>		<i>L'Ischhuacan</i>	19 ^e jour, après le sacrifice	Jeunes filles et jeunes garçons des <i>calmecac</i> ; prêtres ; seigneurs	Musique et danses des seigneurs et des prêtres en tenant les cordes de maïs grillé
Las maisons du gens du peuple			Le jour de la fête	Prêtres des quartiers ; habitants des maisons	Rite d'encensement

3. Les autres sources écrites

La description donnée par les *Memoriales* de Motolinía est très courte. Elle relate que, le jour de la fête, tout le monde dansait autour de l'effigie de Tezcatlipoca, façonnée avec des grains de *huauhtli*. La consommation de l'effigie de pâte était suivie par la mise à mort d'un prisonnier de guerre ou – si l'on n'en avait pas à disposition – d'un esclave. On offrait aussi des *tamales* ainsi que des pains à base de *huauhtli* où étaient fichés des bâtons emplumés³²⁴.

La *Relación de Tezcoco* de Juan Bautista Pomár représente une autre importante source d'informations à l'égard de cette vingtaine. D'abord, l'auteur nous renseigne sur la localisation du temple de Tezcatlipoca à l'intérieur du tissu urbain de la ville, formé par six quartiers, vocable qu'il faudrait plutôt traduire par *parcialidades*. Celui qui hébergeait le sanctuaire du Seigneur au Miroir Fumant était le quartier de Huitznahuac où l'on pratiquait, en l'honneur du dieu, une grande quantité de sacrifices humains et d'offrandes. Selon cet auteur, la personnification de Tezcatlipoca était représentée par un captif de guerre provenant de Tlaxcala ou Huexotzinco, les villes d'origine des guerriers les plus courageux. Le permis de se déplacer librement dans la ville était en vigueur seulement à partir de minuit, quand il se promenait accompagné par deux gardiens. Les gens du peuple, réveillés par la musique de sa flûte et le bruit des grelots, pratiquaient un rite

³²⁴ Motolinía (1971, chap. 16, pp. 51-52).

d'encensement. Parmi les étapes de ses pérégrinations nocturnes, il y avait la place du marché, où l'*ixiptla* montait au sommet d'un petit temple. Le jour de la fête avait lieu un sacrifice massif où trouvaient la mort tous les prisonniers qui avaient été capturés, des deux sexes et appartenant à toutes les classes d'âge. Les seuls captifs qui n'étaient pas tués étaient ceux qui étaient réservés au culte de Xipe Totec³²⁵.

Le récit de Juan de Torquemada, en revanche, ne fait que reproduire les descriptions de la fête fournies par Sahagún et Durán, en apportant quand même de tous petits changements. Selon la *Monarquía Indiana*, en effet, celui qui sortait de la pièce du temple en jouant de la flûte n'était pas l'esclave choisi pour personnifier le Seigneur au Miroir Fumant, mais un prêtre, à son tour habillé comme la divinité. En outre, l'éparpillement de feuilles et épines de maguey dans la cour du temple et sur les marches de la pyramide du dieu aurait eu pour but de permettre aux gens réunis d'y faire couler le sang issu de leurs autosacrifices. En unifiant les étapes rituelles des deux récits coloniaux, Torquemada dénomme Tlacoachcalco – le nom du petit temple, théâtre de la mise à mort de l'*ixiptla* selon Sahagún – le temple principal de Tezcatlipoca, situé dans le centre cérémoniel et, à son tour, lieu de sacrifice de Tlilacahuan selon l'*Historia de las Indias* du Dominicain. Également, Tlapitzahuayan se transforme, dans la chronique de Torquemada, en l'un des espaces rituels faisant partie de l'enceinte sacrée de Tenochtitlan.

Torquemada ne mentionne pas le sacrifice de l'effigie vivante du dieu mais, à sa place, il relate une procession ainsi que la réclusion de la personnification dans le sanctuaire, duquel elle sortira seulement au moment du véritable sacrifice, c'est-à-dire celui décrit par Durán³²⁶. De la Serna reprend les données de Sahagún, mais précise que l'*ixiptla* de Tezcatlipoca passait les jours du mois en compagnie de six jeunes filles, « *las más hermosas del pueblo* »³²⁷. Les *Relaciones geográficas* d'Acolman relatent qu'on allait chercher du maïs dans les champs, on le grillait et on en confectionnait des colliers et des guirlandes qu'on mettait sur la tête ou autour du cou. Les personnes âgées dansaient³²⁸.

³²⁵ Pomar (1941, pp. 10-11; 17).

³²⁶ Torquemada (1975-1983, Livre X, chap. XIV, pp. 371-378).

³²⁷ Serna (1892, p. 319).

³²⁸ *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (1986, p. 216).

4. Les sources pictographiques

La courte description du *Codex Tudela* relate que la fête se caractérisait par des chants, des danses, ainsi que par des rituels d'autosacrifice pendant lesquels on s'extrait du sang de la langue et des oreilles. On préparait et on mangeait aussi des *tamales* de grains d'amarante et de maïs, qu'on appelait « corps de son dieu »³²⁹. Les *Costumbres* ajoutent d'autres références. Avant tout, on explique que cette fête était célébrée dans la « maison ou temple d'un démon qu'on appelait Huitzilopochtli ». Le jour de la fête, on sacrifiait une grande quantité de prisonniers de guerre et leurs maîtres ramenaient ensuite les corps dans leurs demeures, afin de les cuisiner et de les offrir aux seigneurs. Ceux qui les avaient capturés gardaient ensuite les vêtements des captifs dans une caisse, couverte avec une « manta del demonio » et considérée comme étant une relique. On découvre aussi que Toxcatl était aussi une fête de commémoration des défunts ; en effet, on offrait pour eux de la nourriture, des vêtements, du maïs et des poules au dieu et on pratiquait, dans chaque maison, des rites d'encensement et d'autosacrifice devant les images des disparus, qui étaient ointes de sang. Ce même jour avait lieu aussi une grande danse d'hommes et femmes³³⁰.

Les trois illustrations des *Codex Tudela*, *Magliabechiano* et *Ixtlilxochitl* montrent le dieu Tezcatlipoca, avec la peinture faciale à bandes noires et jaunes et la peinture corporelle noire, assis et tenant, avec la main gauche, son sceptre *tlachieloni*. Il porte aussi l'*aztaxelli* sur la tête et le pectoral *anahuatl*, tandis que sur son dos est visible une bannière décorée de boules de duvet. Dans le *Tudela*, sa tempe est ornée du miroir fumant, absent dans les deux autres représentations³³¹ (Fig. 24).

En ce qui concerne le *Codex Vaticanus A*, le texte raconte qu'à l'occasion de cette fête, on ornait les temples de fleurs, nées grâce aux pluies qui commençaient à tomber à cette période de l'année. L'explication passe ensuite à la description de l'image qui accompagne le texte, dans laquelle le Seigneur au Miroir Fumant est représenté avec une peinture faciale noire et rouge, le miroir fumant sur la tempe, un panache de plumes de quetzal et l'*anahuatl* sur la poitrine. Il porte un bouclier et des javelines. Son pied gauche

³²⁹*Codex Tudela* (2002, pp. 189-190). Le texte du *Codex Magliabechiano* est une copie assez fidèle de la description du *Codex Tudela* (*Codex Magliabechiano* 1996, p. 169).

³³⁰ *Costumbres* (1945, pp. 42-43).

³³¹ *Codex Tudela* (1980, pp. 70-71; 2002, pp. 187-189) ; *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 33r) ; *Codex Ixtlilxochitl* (1976, pp. 20-21). Pour un approfondissement relatif aux attributs iconographiques de Tezcatlipoca, nous renvoyons à Olivier (1997, pp. 63-77).

est remplacé par un serpent accompagné par des flux d'eau, élément iconographique qui, selon le commentateur du document, serait une métaphore de la relation que le dieu détenait avec la menace représentée par l'excès de sécheresse ou, en revanche, l'excès de pluie³³².

Le *Codex Tovar* relate que, pendant ce mois, on sortait toutes les armes et les insignes de Huitzilopochtli. On façonnait aussi l'effigie du dieu, qui portait deux miroirs à la place des yeux. Ces deux artefacts étaient soigneusement gardés dans le temple. Le jour de la fête, la statue et l'équipement guerrier de Huitzilopochtli étaient exhibés dans son sanctuaire. L'illustration associée à la vingtaine montre un énorme *tlachieloni*, l'instrument pour voir, attribut de Tezcatlipoca³³³.

La moitié gauche de la planche n° 26 du *Codex Borbonicus* montre les célébrations de la fête de Toxcatl sous la forme d'un important rite d'encensement (Fig. 25). Un personnage, sur la gauche, tient dans les mains un grand encensoir *tlemaatl* duquel sortent d'abondantes volutes de fumée. Quatre personnages disposés verticalement lui font face. En bas, figure une représentation de Tezcatlipoca, reconnaissable à sa peinture faciale, son miroir sur la tempe et son pectoral *anabuatl*. Le personnage montré au-dessus a été interprété par Paso y Troncoso comme étant un ministre du culte et, en particulier, un prêtre sacrificateur *chachalmeca*³³⁴. Il porte un loup noir entouré de cercles blancs sur les yeux et un bâton rouge, le sceptre appelé *tlahuitimatl*³³⁵, et un grand bouclier. Selon Couch et Anders, Jansen et Reyes García, en revanche, il s'agirait de la personnification du dieu Atlahua³³⁶. Encore au-dessus est représentée la déesse Cihuacoatl, avec les bannières sacrificielles dans la coiffe, la bouche décharnée, le sabre de tisserand et le bouclier orné de plumes d'aigle. Pour terminer, un autre personnage est représenté au-dessus de la divinité ; il arbore un sceptre *xiuhcoatl*, un bouclier tout à fait identique à celui porté par le deuxième personnage, ainsi qu'un grand panache de plumes de quetzal et un bouclier dorsal, lui aussi, décoré de plumes de quetzal. Même si son identification apparaît difficile, Paso y Troncoso considère qu'il puisse représenter un membre de rang élevé de la noblesse³³⁷. Anders, Jansen et Reyes García mettent l'accent sur les ressemblances existant

³³² *Codex Vaticanus A* (1900, p. 44).

³³³ Kubler-Gibson 1951 (*Codex Tovar*), p. 24, pl. n° 6.

³³⁴ Paso y Troncoso (1898, p. 114).

³³⁵ León-Portilla (1958, p. 125, 141).

³³⁶ Couch (1985, p. 61) ; *Codex Borbonicus* (1991, p. 200). Remarquons que le même personnage est aussi représenté dans les pl. n° 28 et 36, respectivement dédiées aux vingtaines de Tlaxochimaco et Tititl.

³³⁷ Paso y Troncoso (1898, p. 114).

avec Huitzilopochtli, Paynal et Tezcatlipoca. Ils considèrent que cette même divinité est représentée en tant que patronne de la fête de Huey Miccailhuitl/Xocotl Huetzi, sous le nom de Huehuetotl, dans le *Codex Tudela*, ce qui permettrait de rapprocher cette entité surnaturelle avec le Seigneur de Turquoise³³⁸. Couch, pour terminer, l'identifie comme étant Huitzilopochtli³³⁹. Dans la partie supérieure de la feuille, un autre rite d'encensement est en cours de réalisation mais, cette fois, il se déroule parmi les gens du peuple. Il s'agit de cinq personnages assis, trois hommes, une femme et une jeune fille, à en juger par les cheveux détachés, en face desquels se trouve un autre petit personnage en train d'encenser.

5. Analyse des espaces de culte

5.1 Les quatre espaces de réjouissement de l'*ixiptla* de Tezcatlipoca et de son cortège

5.1.1 Le *tlaxilacalli* de Tecanman

Les informateurs de Sahagún racontent qu'à partir du quinzième jour du mois de Toxcatl, le *tlatoani* se retirait dans son palais, tandis qu'au même moment, la personnification de Tezcatlipoca, ainsi que ses quatre épouses et son cortège, rejoignaient des endroits « *frescos y amenos* »³⁴⁰, où l'on fêtait le dieu vivant avec des chants et des danses. Le premier lieu mentionné dans l'ouvrage du franciscain est l'endroit appelé Tecanman, une dénomination que nous avons déjà rencontrée lors de l'analyse de la fête de l'Ecorchement des Hommes³⁴¹. Dans ce contexte, nous avons adopté la théorie proposée par Carlos González par rapport à l'identification de cet espace avec une zone du palais du *tlatoani*, probablement caractérisée par une étroite relation avec le culte de Huehuetotl-Xiuhtecuhtli et théâtre de l'habillage des guerriers qui avaient capturé un prisonnier devant être exhibé pendant le rite du *tlahuahuanaliztli*³⁴².

Dans le cas de la fête du Seigneur au Miroir Fumant, la version nahuatl du *Codex de Florence* dit simplement « [...] le premier jour ils chantaient [et dansaient], dans le lieu

³³⁸ *Codex Borbonicus* (1991, pp. 200-201) ; *Codex Tudela* (2002, pp. 203-206, pl. n° 20r).

³³⁹ Couch (1985, p. 61).

³⁴⁰ Sahagún (1989, t. I, p. 85).

³⁴¹ *Supra*, chap. III, I, 5.4.

³⁴² González González (2011, pp. 125-127).

appelé Tecanman » / « [...] *cemilhuajtł cujcuja, itocaiocan tecanma* »³⁴³, tandis que la version espagnole, en correspondance avec le même passage, dit « le premier jour ils le fêtaient dans le quartier qu'ils appellent Tecanman » / « *el primer día le hacían fiesta en el barrio que llaman Tecanman* »³⁴⁴. Comme précédemment évoqué dans le chapitre dédié à Tlacaxipehualiztli, il importe de rappeler que dans son ouvrage consacré aux quartiers des anciennes villes de Tenochtitlan et Tlatelolco, Alfonso Caso avait individualisé l'existence d'un *tlaxilacalli*, mentionné dans une série de procès territoriaux remontant à 1561, appelé Tecanma, localisé dans la *parcialidad* de San Pablo Teopan, dans la partie sud-orientale de l'île. En dépit d'une situation précise de l'endroit, le chercheur mexicain avait avancé l'hypothèse qu'il pouvait se trouver à l'est de la *traza española* et, en particulier, entre la *traza* et le *tlaxilacalli* d'Ometochtlan, donc assez proche de la limite septentrionale de la *parcialidad* avec celle d'Atzacualco³⁴⁵. En revanche, Rossend Rovira Morgado qui a repris les procès analysés par Caso, a pu identifier les terrains impliqués comme étant ceux actuellement situés entre les calles Chimalpopoca et San Pablo ; cette dernière rue qu'on sait représenter la limite méridionale de la *traza española* de l'ancienne Mexico, en 1524, et dont les terrains ont été enregistrés comme appartenant au quartier appelé Tecanma³⁴⁶ (Fig. 35).

À la lumière de ces importantes données, une question s'impose. Dans le contexte de la fête de Toxcatl, de quel « Tecanman » sommes-nous en train de parler ? S'agissait-il de l'espace peut-être rattaché aux maisons royales de Motecuhzoma, ou plutôt du centre cérémoniel du *tlaxilacalli* de Tecanman, très proche de l'actuelle station du métro Pino Suárez ? D'emblée, il importe de souligner que les deux hypothèses possèdent une logique qui permettrait de rattacher les deux espaces, de manière cohérente, au culte du Seigneur au Miroir Fumant. Effectivement, il ne serait pas insensé de lier le patron de la fête de Toxcatl à un lieu de culte probablement en relation avec le dieu du feu Xiuhtecuhtli, situé à l'intérieur des maisons royales. En effet, les sources écrites font incontestablement de ces deux entités surnaturelles – tout comme de Huitzilopochtli – les représentants, ainsi

³⁴³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 24, p. 70).

³⁴⁴ Sahagún (1989, t. I, p. 117).

³⁴⁵ Caso (1956, p.23).

³⁴⁶ Rovira Morgado (communication personnelle, avril 2012). Ces données, relatives à la localisation du *tlaxilacalli* de Tecanman, seront reprises par la suite, lors de l'étude des cérémonies d'Ochpaniztli, où il sera question de réaliser quelques remarques à l'égard de la localisation du lieu de culte en l'honneur de la déesse Toci-Teteo Innan, le Cihuateocalli-Tocititlan. Les renseignements recueillis par Rovira Morgado, en effet, viennent bouleverser certaines des hypothèses proposées par rapport aux découvertes archéologiques effectuées près du métro Pino Suárez (*Infra*, chap. III, VI, 5.2.3.).

que les protecteurs divins par excellence, du pouvoir royal³⁴⁷. En revanche, en ce qui concerne le quartier homonyme, il apparaît tout à fait cohérent que l'un des *calpulteotl* de ces espaces communautaires ait été Tezcatlipoca, du moment qu'il s'agissait aussi de la divinité patronne du renommé *tlaxilacalli* de Huitznahuac, sous les traits de Omacatl-Tlacahuepan Cuexcotzin, dans la *parcialidad* de Teopan. Pour résoudre ce cas problématique, il faudrait probablement s'en remettre aux détails supplémentaires fournis par la version espagnole du *Codex de Florence*, où l'on spécifie qu'il s'agissait bien du quartier de Tecanman. Il est vrai, comme on l'a précédemment signalé, que la version nahuatl n'en fait aucune mention, mais il s'avère intéressant d'établir à ce sujet une comparaison avec les contextes descriptifs des autres vingtaines où l'espace du Tecanman fait son apparition. En effet, il est possible de remarquer que, pendant les cérémonies de Tlacaxipehualiztli et d'Ochpaniztli, ce lieu n'est jamais mentionné dans le manuscrit rédigé en espagnol, comme étant un *tlaxilacalli* ; un détail qui encourage à supposer – comme nous tenterons de le démontrer dans les prochains chapitres – que, dans la fête du Balayage comme dans celle d'Écorchement des Hommes, il est encore une fois question du Tecanman localisé dans le palais du *tlatoani*.

³⁴⁷ Le *Codex de Florence* fournit une description fort détaillée relative aux rites d'intronisation qui avaient lieu à Tenochtitlan, et pendant lesquels était mis en avant le rôle joué par le Seigneur au Miroir Fumant. Grâce aux travaux réalisés par Olivier, nous savons que, lors des rites pénitentiels observés par le futur souverain avant la prise du pouvoir, il était appelé à s'identifier avec le paquet sacré de Tezcatlipoca et de Huitzilopochtli. Comme nous l'expliquerons dans les prochaines pages, ce rite représentait la mort et la renaissance symboliques du monarque (Olivier 1997, pp. 94-103). De plus, rappelons qu'on élevait des prières au Seigneur au Miroir Fumant au moment de l'intronisation et de la mort du *tlatoani*, tout comme pour souhaiter la mort du souverain qui n'était pas un bon gouvernant (Sahagún 1950-1982, Livre VI, chap. 4, 5 et 6). Comme étudié en détail par Olivier (1997, pp. 74-75, 79, 91), le corpus des documents pictographiques n'est pas en reste, en ce qui concerne les relations existant entre ces deux divinités. En effet, il faut signaler que Tezcatlipoca y est parfois représenté avec des attributs typiques du dieu du feu, comme le serpent de feu *xinubcoatl* porté sur le dos (*Codex Borbonicus* 1991, pl. n° 22) ou sur le monument appelé « procession des seigneurs », découvert dans l'enceinte du Templo Mayor, la couronne *xinubhuitzollli*. Xiuhtecuhtli, en revanche, est parfois peint avec une peinture faciale très similaire à celle – noire et jaune – arborée par Tezcatlipoca (*Codex Borbonicus* 1991, pl. n° 23 et 37 ; *Codex Fejérváry-Meyer* 1994, pl. n° 1 ; *Codex Magliabechiano* 1970, n° 46r ; *Codex Telleriano-Remensis* 1899, pl. n° 6v ; *Codex Tudela* 2002, pl. n° 20r, même si, dans ces deux derniers cas, le dieu présente aussi une peinture rouge autour de la bouche), et arborant le sceptre *tlachieloni* (Sahagún 1950-1982, Livre I, chap. 13, p. 30 ; Jiménez Moreno 1974, pl. n° 262v ; León-Portilla 1958, p. 127). Pour un approfondissement des relations existant entre Tezcatlipoca et le pouvoir royal, nous renvoyons à la lecture d'Olivier (1997, pp. 99-103). En ce qui concerne le rôle du Seigneur de Turquoise, par rapport aux rites d'intronisation, nous renvoyons à Sullivan (1980, pp. 225-238) ; López Austin (1985, pp. 277-278) et López Luján (2006, vol. I, pp. 278-287).

5.1.2. La maison du *calpixqui*

La deuxième étape où la personnification de Tezcatlipoca et sa suite d'épouses et accompagnateurs allaient se réjouir est décrite, dans le document nahuatl, comme « là-bas où l'on gardait l'*ixiptla* de Titlacahuan, dans la maison de l'intendant, celui qui le gardait »/ « *vncan in pialoia, in teixiptla in titlacaoan, yn ichan aqujn calpixquj, yn oqujpaia* »³⁴⁸. La version espagnole, en revanche, explique que cela se passait « *en el barrio donde se guardaba la estatua de Tezcatlipuca* »³⁴⁹. Les renseignements à notre disposition pour essayer d'identifier la localisation de cet endroit demeurent, malheureusement, trop réduits pour que cette recherche puisse aboutir. Néanmoins, nous présentons, ci-dessous, quelques remarques à l'égard de cet espace, en basant nos considérations sur les informations contenues dans les autres livres du *Codex de Florence*, ainsi que sur une révision critique des travaux qui ont approché l'analyse des lieux de culte de la vingtaine de Toxcatl.

Avant tout, il apparaît intéressant de remarquer que les lignes rédigées en nahuatl, et consacrées à la description de cet endroit, s'avèrent fort utiles pour permettre de le rattacher précisément à l'endroit décrit au début du chapitre consacré à la fête. Dans un passage assez détaillé, en effet, les informateurs de Sahagún relatent clairement que les esclaves parmi lesquels on choisissait celui qui personnifierait le Seigneur au Miroir Fumant – tous appelés *teixiptlaoan* et au nombre de dix environ – étaient gardés dans les maisons d'autant d'intendants, qui les entretenaient. Une fois l'esclave choisi, il était encore confié aux intendants. La maison du fonctionnaire devenait le théâtre d'un véritable entraînement puisque l'*ixiptla* devait apprendre à jouer de la flûte, à fumer les tubes à tabac ainsi qu'à renifler les fleurs comme il convenait. De plus, au moment où il se montrait en public, il tenait des discours fort élaborés, résultat d'un probable entraînement rhétorique. Nous devons signaler, comme il sera possible de le constater dans le cas de la vingtaine d'Ochpaniztli, qu'il y a une évidente confusion dans la traduction espagnole du texte nahuatl, en ce qui concerne l'utilisation du mot *ixiptla*.

Dans la phrase qui fait référence à la deuxième étape des déambulations de la représentation vivante de Tezcatlipoca et de son cortège, la référence au personnage du *calpixqui* permet d'affirmer qu'il s'agit précisément de la maison où l'on gardait la personnification vivante du Seigneur au Miroir Fumant. Dans la version espagnole, en

³⁴⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 24, p. 70).

³⁴⁹ Sahagún (1989, t. I, p. 117).

revanche, le mot *teixiptla* est traduit par « *estatua* ». Or, s'il est bien vrai qu'il s'agit de l'une des significations du vocable, il n'est évidemment pas à sa place dans ce contexte.

Les livres VIII et XI du *Codex de Florence* dédient deux petits paragraphes à la description de la *calpixcalli*³⁵⁰ dont la traduction espagnole donnée est « *casa fuerte para guardar las cosas de los señores* »³⁵¹. Nous rapportons ici ces deux passages :

« Calpixcalli ou Texancalli³⁵² : c'est là que se réunissaient tous les intendants et les percepteurs d'impôts. Là-bas ils logeaient [en attendant les ordres du souverain, au cas où il exigerait quelque chose] [...] [et à cet endroit ils arrangeaient les différentes nourritures] que chaque jour ils donnaient au souverain. Et si le souverain connaissait quelques fautes d'un intendant [...] alors il emprisonnait l'intendant dans une cage de bois ; il exige la peine, ainsi il meurt. Alors il chasse ses femmes [et ses enfants de sa maison]. Alors rapidement la maison de l'intendant est fermée, et tous ses biens restent dans la maison. Ils appartiennent tous au souverain » / « *Calpixcalli, texancalli, vncan cenqujcaia : in jxqujch calpixquj, ioan tequjtquj, vncan tecpanoia injc [quitlatolchixticatca tlatoani, aço tlein quinequiz] [...] [yoan vncan quicenuixtiaya y nepapan tlaqualli] in momoztlae qujmacaia tlatoanj. Aub intla tlatoanj, itla qujmachili, ce calpixquj [...]njman quauhcalco qujtlalia, in calpixquj : qujtzacutiuh, mjquj, njman qujnqujxtia, in jçioahoan [yoan in ipilhoan yn ichan] : njman içiuhca motzauqua, in jcal calpixquj ioan in jxqujch in jtlatquj, calitic onoc : moch itech compoan tlatoanj* »³⁵³.

Le livre XI, en revanche, décrit de manière synthétique l'édifice.

« La maison de l'intendant, où les propriétés du souverain ou de la ville sont gardées. Chacune est grande, haute, solide, résistante, très résistante. Il s'agit [d'un lieu] de confiance, de grande confiance. Les choses étaient chauffées, les choses étaient fraîches. Il y a un réchauffement graduel. Cela veut dire que là-bas il y a la propriété. On boit, on mange, là-bas » / « *in jcal calpixquj, anoço in vncan mopia itlatquj tlatoanj, anoço altepetl, vevei, vevecapan, chicoaac, chicactic, chicacpatic, temachtli, temachpol, tlatotonja, tlaiamanja, totonjxticac : qujtoznequj vmpa ca tlatqujtl, atlioa, tlaqualo, in vncan* »³⁵⁴.

Un autre passage du volume consacré aux souverains et à la classe aristocratique mexica mentionne une liste des *calpixque* consultés par le *tlatoani* et dont les titres s'avèrent être des termes ethniques qui font référence, fort probablement, aux villes auxquelles ces

³⁵⁰ Littéralement « la maison de l'intendant » (Wimmer 2006, *s.v.* *Calpixqui ; Calli*).

³⁵¹ Sahagún (1950-1982, Livre XI, chap. 12, p. 272).

³⁵² Pour la traduction de ce terme, Siméon propose de le décomposer en *texamatl*, une variété de papier vendue par le marchand de papier, et *calli*, maison. Selon lui, il s'agissait de la salle où se réunissaient les majordomes du roi pour présenter le compte des tributs qui étaient à leur charge (Siméon 1963, p. 487 ; Wimmer 2006, *s.v.* *texamatl ; calli*).

³⁵³ Sahagún (1950-1982, Livre VIII, chap. 14, p. 44). Un autre passage du Livre VIII, – dédié à la description des salles qui formaient le palais du souverain, décrit brièvement la *Malcalli*, la maison des captifs (Sahagún 1950-1982, Livre VIII, chap. 14, p. 45). En particulier, on dit qu'il s'agissait de l'endroit où les intendants calpixque les gardaient, en leur fournissant tout ce dont ils avaient besoin.

³⁵⁴ *Ibidem*.

fonctionnaires étaient rattachés en tant que percepteurs d'impôts. À partir de cet extrait du texte, il résulte que les fonctionnaires étaient périodiquement chargés de sortir tous les biens stockés dans leurs demeures, afin de les remettre au *tlatoani* qui les redistribuait aux guerriers les plus courageux et distingués³⁵⁵. Les deux premiers titres évoqués dans ce passage sont ceux de Petlascalatl et de Aztascalatl. Le premier grade vient du nom *petlacalli*, dénomination qui fait référence à une sorte de cage faite de roseaux ou de cuir et qui, à la forme locative de *petlacalco*, peut aussi connoter un coffre en osier utilisé pour conserver le grain³⁵⁶. Le personnage qui détient le deuxième titre, en revanche, semble être directement rattaché à l'endroit appelé *aztacalli*, la « maison des hérons blancs »³⁵⁷. Grâce au récit mythique consacré à la vie religieuse de Quetzalcoatl à Tollan, raconté par les informateurs nahuas du moine franciscain, nous savons que cette appellation dénommait l'une des maisons de jeûne et de pénitence du Serpent à Plumes, à laquelle le volume X du *Codex de Florence* consacre un petit extrait :

« Et la maison des plumes blanches fait face au sud, vers les terres irriguées, et s'appelle la maison blanche. Pour cette raison, elle s'appelle maison blanche : de plumes blanches est le revêtement des murs de la maison, et ce qui est blan sont des plumes, comme plumes d'aigle »/ « *Auh in vitztlampa in amjlpampa itzticaca : aztatzoncalli, ioan mjtoa aztacalli, jnic mjtoa aztacalli, iztac hivitl inic tlatzontli in caltechtli, ioan in tlein ticcoac hivitl : in iuhqui quauhivitl* »³⁵⁸.

Nous découvrirons que d'autres bâtiments portaient l'appellation des maisons de jeûne ayant appartenu au souverain divinisé de Tollan et que, parfois, ils étaient liés spatialement aux maisons royales. Ils se caractérisaient comme étant des endroits à caractère religieux où l'on pratiquait, parfois, des pénitences ainsi que des mises à mort³⁵⁹. Pouvoir compter l'*Aztacalli* parmi ces bâtiments permet de confirmer la participation habituelle des *calpixque* dans la réalisation de la liturgie religieuse mexicaine. Cette considération est confirmée par la lecture du Livre II du *Codex de Florence* où, en dehors de la fête de Toxcatl, les *calpixque* figurent aussi en tant que dignitaires chargés de la présentation des *ixiptla* de Mixcoatl et Yehuatlicue pendant la vingtaine de Quecholli, et

³⁵⁵ Sahagún (1950-1982, Livre VIII, chap. 17, p. 51). Les *calpixque* étaient aussi chargés de préparer tout l'équipement dont les joueurs de *tlachtli* du souverain avaient besoin, tout comme de placer dans la cour du jeu de balle l'ensemble des biens que le *tlatoani* pariait à l'égard de la victoire ou de la défaite de l'équipe (*Ibidem*, p. 58).

³⁵⁶ Molina (2008, f° 81r) traduit par « petaca a manera de arca que hazen de cañas texidas » ; la même définition est donnée par Siméon (1963, p. 338) et Karttunen (1992, p. 192) ; Wimmer 2006, *s.v* *petlacalli* ; *petlacalco*. Alvarado Tezozomoc, dans sa « *Crónica Mexicana* », qualifie ce personnage de « *mayordomo mayor de Tenochtitlan* » (Alvarado Tezozomoc 2001, chap. LXVIII, p. 289, chap. LXX, p. 297).

³⁵⁷ Wimmer (2006, *s.v* *aztatl* ; *calli*).

³⁵⁸ Sahagún (1950-1982, Livre X, chap. 29, p. 166).

³⁵⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 183) ; Sahagún (1989, Livre II, Annexe, p. 184).

de celle d'Illamatecuhtli lors des rites de Tititl³⁶⁰. Comme on peut le déduire à partir de ce faisceau de données, nous ne disposons d'aucun élément pour repérer géographiquement le quartier où se trouvait la maison de l'intendant où l'*ixiptla* habitait dans la période qui précédait le *climax* des cérémonies et sa mise à mort ultérieure. En raison de cette conclusion, nous rejetons l'hypothèse formulée par Rodríguez Soriano, selon lequel le quartier dont il est question dans ce passage de la fête serait celui de Tlacoachcalco, puisque celui-ci « est aussi le nom du temple où l'*ixiptla* de Tezcatlipoca était mis à mort »³⁶¹. En effet, si les relations que ce *tlaxilacalli* gardait avec le Seigneur au Miroir Fumant demeurent évidentes, ce que nous analyserons en détail par la suite, il paraît clair que le chercheur n'élabore pas la brève description contenue dans la version espagnole du *Codex de Florence*, du moment qu'il ne l'analyse pas conjointement à celle rédigée en nahuatl, où l'on explique avec plus de détails la nature de l'espace mentionné. Qui plus est, on pourrait se demander pourquoi il serait si immédiat d'associer le lieu de garde de la représentation de Tezcatlipoca avec le seul Tlacoachcalco sachant que, selon le *Codex Magliabechiano*, cette divinité était associée, par antonomase, aux sanctuaires appelés Tlacoachcalco *et* Huitznahuac, c'est-à-dire les espaces sacrés faisant référence respectivement aux directions septentrionale et méridionale. De plus, Tezcatlipoca, sous son aspect de Omacatl-Tlachuepan Cuexcotzin, était précisément le patron de ce dernier quartier³⁶².

5.1.3. Le Tepetzintli

Le troisième endroit où se rendait le cortège de l'*ixiptla* de Tezcatlipoca était une petite montagne localisée dans le lac de Texcoco, appelée Tepetzintli³⁶³, actuellement connue sous le nom de Peñon de los Baños, elle se situe en face de l'Aéroport International Benito Juárez. Comme l'a documenté González Aparicio, la position géographique de l'endroit permettait de constituer un point de repère pour la navigation,

³⁶⁰ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 33, p. 138 ; chap. 36, p. 155).

³⁶¹ Rodríguez Soriano (2007, pp. 157-158).

³⁶² *Codex Magliabechiano* (1970, fo. 36v). Curieusement, Barceló Quintal (2010, p. 159) considère que ce lieu correspondait au *tlaxilacalli* de Tezcacoac. Comme nous le verrons, ce quartier était impliqué dans le déroulement de la vingtaine d'Izcalli. Toutefois, nous ignorons de quelle source est tirée l'affirmation de l'auteur.

³⁶³ Siméon (1963, p. 445). Arnold traduit par « Le lieu de la montagne honorée » (Arnold 1999, p. 149). Le mot peut se décomposer en tepe(tl)-tzin(tli)-co, ce qui voudrait dire « Le lieu de la petite montagne » (Wimmer 2006, s.v. *tepetl* ; *tzintli*).

puisqu'il était visible depuis la totalité de la surface du lac³⁶⁴. En outre, selon les résultats des recherches menées par López Luján, Torres et Mantúfar sur les matériaux utilisés pour la construction du Templo Mayor, la petite île constituait aussi une importante source d'approvisionnement de *tezontle*³⁶⁵. Les travaux de Johanna Broda ont permis de mettre en évidence qu'il s'agissait d'un lieu qui détenait une importance rituelle renommée, surtout en relation à la liturgie religieuse consacrée aux entités surnaturelles de l'eau³⁶⁶. Ces données s'avèrent patentes surtout à travers l'étude des épopées liées à la chute des Toltèques et à la fondation mythique de Mexico-Tenochtitlan, ainsi qu'au cycle des fêtes mensuelles mexicas. Dans son « *Historia de las Indias* », Diego Durán relate que c'était précisément au sommet du Tepetzintli que s'était rendu Copil, le méchant neveu de Huitzilopochtli, fils de la sorcière Malinalxochitl, pour assister à la défaite des Mexicains. Toutefois, son puissant oncle envoya ses prêtres le chercher afin de le tuer et de lui ramener son cœur. Huitzilopochtli commanda ensuite de jeter son cœur le plus loin possible. Du lieu où tomba le cœur – c'est-à-dire Tlacocomoco, dans l'ancienne *parcialidad* de Moyotlan – poussa le figuier de Barbarie où, selon le mythe mexica, fut ensuite fondée la capitale tenochca. Du lieu où Copil était mort, c'est-à-dire au pied du Tepetzintli, jaillirent des sources d'eau chaude, appelées Acopilco, « dans l'eau de Copil »³⁶⁷. En effet, le système de bains installé sur place grâce à l'existence de ces sources naturelles, avait transformé la petite île en un important lieu de résidence pour la noblesse mexica³⁶⁸.

Le Tepetzintli jouait aussi un rôle majeur dans le cycle des cérémonies de l'année solaire, en particulier lors des fêtes consacrées aux dieux aquatiques. Les cérémonies qui s'y déroulaient pendant la vingtaine d'Atlcahualo sont particulièrement détaillées. Les rites

³⁶⁴ Le chercheur mexicain considère possible que l'emplacement du Tepetzintli ait constitué le modèle pour le plan de la capitale mexica, puisque les canaux principaux qui traversaient le tissu urbain de la ville, en suivant les flux des eaux, convergeaient vers la montagne (González Aparicio 1973, pp. 47-48).

³⁶⁵ López Luján-Torres-Mantúfar 2003, p. 143. Anthony Aveni spécifie que cette île se localisait à une distance radiale de 5 kilomètres du Templo Mayor, et que ce relief marquait le lieu où le soleil se levait vingt jours après le solstice d'hiver ou vingt jours avant l'équinoxe d'automne (Aveni 1991, p. 67). Finalement, selon Tichy (1983, p. 74), il existait un alignement visuel entre le Tepetzintli, le Cerro de la Estrella et le sanctuaire au sommet du Mont Tlaloc (voir aussi Broda 1991a, p. 474).

³⁶⁶ Broda (1991b, p. 88).

³⁶⁷ Durán (1984, t. II, chap. IV, p. 38) ; Chimalpahin (1998, t. I, p. 161). Ce relief aurait été aussi l'une des étapes des pérégrinations des Mexicas, qui avaient demeuré à cet endroit pendant quatre ans, avant de rejoindre Chapultepec (*Historia de los Mexicanos por sus pinturas* 2011, p. 55). Selon les *Anales de Tlatelolco*, en outre, après l'égoûtement de Copil, Cuauhtliquetzqui, l'un des chefs des pérégrinations mexica, alluma un feu nouveau dans le lieu de l'enterrement de son corps, c'est-à-dire Acopilco (*Anales de Tlatelolco* 2004, pp. 61-62).

³⁶⁸ À ce propos, Philip Arnold relate que l'occupation de la colline de la part des forces militaires mexicaines avait empêché l'accès au site, tout comme l'approvisionnement de plus de renseignements à l'égard des structures sacrées qui avaient été bâties à cet endroit par les Mexicas (Arnold 1999, p. 161).

qui étaient au centre de la liturgie de ce mois prévoyaient des sacrifices d'enfants qui étaient mis à mort, entre autres, sur le Tepetzintli situé, selon la version espagnole, « *frontero del tlatelulco* »³⁶⁹. La fillette qui était tuée s'appelait Quetzalxoch, ce qui correspondait, selon les informateurs de Sahagún, à l'une des dénominations de la montagne même. Grâce à la *Leyenda de los Soles*, nous savons que Quetzalxochtzin était la jeune fille du souverain mexica Tozcuecux. Elle fut sacrifiée dans le Pantitlan, le tourbillon de la lagune de Mexico, sur l'ordre des Tlaloque qui permirent, seulement à cette condition, le retour des pluies et la croissance du maïs. Cela eut lieu après les quatre ans de sécheresse envoyés par les dieux à cause de la faute de Huemac qui, après avoir gagné au jeu de balle contre les dieux de l'eau, avait refusé les épis de maïs et les roseaux verts qu'ils lui avaient offerts, en préférant des *chalchibuites* et des plumes de quetzal³⁷⁰. Ce récit mythique souligne l'étroite relation existant entre le Tepetzintli et le Pantitlan, un rapport qu'on analysera en détail dans le prochain chapitre. En ce qui concerne la caractérisation culturelle de cet espace montagneux, le récit des informateurs nahuas de Sahagún explique que, dans la zone orientale de la montagne, se trouvait un sanctuaire Ayauhcalli, une Maison de brume³⁷¹ appelée « *casa* », où l'on sacrifiait des enfants en l'honneur d'une montagne, le Poyauhtecatli situé près de Tlaxcala³⁷². De plus, les jeunes victimes portaient la même appellation que le mont³⁷³. Dans la partie occidentale du Tepetzintli se trouvait un autre sanctuaire appartenant à la même typologie, c'est-à-dire un Ayauhcalli qualifié de *Tozocan*, « où l'on veille »³⁷⁴, où l'on amenait les victimes avant le sacrifice pour qu'elles veillent toute la nuit, accompagnées par les ministres du culte³⁷⁵. Lors de la fête d'Atemoztli aussi – pendant laquelle on façonnait des effigies en pâte de grains d'amarante des montagnes – le Tepetzintli figurait parmi celles-ci³⁷⁶. Par ailleurs, tous les ornements appartenant à ces représentations divines étaient abandonnés près de

³⁶⁹ Sahagún (1989, t. I, p. 105).

³⁷⁰ *Leyenda de los Soles* (2011, pp. 195-197).

³⁷¹ Les caractéristiques de ces lieux de culte seront analysées dans le chapitre suivant, consacré à la fête de Etzalcualiztli (*Infra*, chap. III, III, 6.3.).

³⁷² Aveni (1991, p. 68) ; Broda (1991b, p. 87) ; Arnold (2009, p. 161).

³⁷³ Sahagún (1989, t. I, p. 105).

³⁷⁴ Ce mot peut se traduire par « lieu où on veille » (Wimmer 2006, *s.v.* *Tozoa* ; *-can*). Comme l'a justement remarqué Rodríguez Figueroa (2010, p. 205), cette appellation semble plutôt être une allusion à l'une des fonctions de l'édifice.

³⁷⁵ Sahagún (1989, t. I, p. 105-106) ; Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 20, p. 44). Aveni considère que le Tozocan était le point de départ des processions qui emmenaient les jeunes victimes aux lieux de sacrifice respectifs (Aveni 1991, p. 70). À ce propos, nous renvoyons aussi à la lecture du travail de Rodríguez Figueroa (2010).

³⁷⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 31, p. 152).

cette montagne, c'est-à-dire selon le texte, dans le Pantitlan³⁷⁷. Ce même passage, dans la version espagnole, relate en revanche que « *todo lo llevaba a los oratorios que llaman ayauhcalco, que estaban edificadas a la orilla del agua* »³⁷⁸. Selon Johanna Broda, le Tepetzinco, le Poyauhtlan et le Pantitlan représentaient la limite orientale des domaines de Tenochtitlan par rapport à ceux de Texcoco³⁷⁹.

5.1.4. Le Tepepolli

Finalement, le quatrième et dernier endroit rejoint par l'*ixiptla* et son escorte était une autre petite montagne, à son tour située dans la lagune de Mexico, dénommée Tepepolli³⁸⁰. Cette petite île, connue comme Peñon del Marqués pendant l'époque coloniale et actuellement appelé Peñon Viejo, est situé au sud-est du Peñon de los Baños, dans la délégation Iztapalapa et, tout comme le Tepetzintli, représentait une précieuse source de *tezontle*, selon la *Relación de Iztapalapa*³⁸¹.

Tout comme le Tepetzintli, le Tepepolli représentait un espace sacré où l'on sacrifiait des enfants lors des cérémonies d'Atlcahualo. La version espagnole du *Codex de Florence* relate que les mises à mort rituelles se déroulaient « dans une autre montagne qui s'appelle Tepepulco, dans la même lagune »/« *en otro monte que se llama Tepepulco, en la misma laguna* »³⁸². L'absence d'une référence à ce relief, dans le même passage du document nahuatl, a conduit Wimmer à postuler que le Poyauhtlan mentionné dans le texte indigène – localisé « seulement au pied, seulement devant la montagne Tepetzinco »/« *çan itzintla, çan ixpan in tepetl, tepetzinco* »³⁸³, et qu'on a interprété comme étant un sanctuaire faisant partie de la zone rituelle du Tepetzintli – s'érigait précisément dans le Tepepolli. Dans ce cas, on aurait eu deux sanctuaires Ayauhcalli ; le premier situé dans la partie occidentale

³⁷⁷ *Ibidem*, Livre I, chap. 21, p. 49.

³⁷⁸ Sahagún (1989, t. I, p. 168).

³⁷⁹ Broda (1991b, p. 85). Dans le Tepetzintli se localisent aussi des pétroglyphes. Selon Olivier (1997, p. 93), les personnages représentés ne sont pas facilement identifiables, mais garderaient d'évidentes relations avec les trois divinités les plus étroitement associées au pouvoir royal, à savoir Huitzilopochtli, Tezcatlipoca et Xiuhtecuhtli.

³⁸⁰ Siméon (1963, p. 444). Arnold traduit par « grande colline » et situe l'endroit au-delà des berges méridionales du lac de Texcoco (Arnold 2009, p. 149, 171-172).

³⁸¹ *Relaciones geográficas del siglo XVI : México* (1986, p. 41); López Luján-Torres-Mantúfar (2003, p. 143). Ce lieu ne doit pas être confondu avec Tepeapulco, situé au nord-est de la ville de Texcoco et dépendant de l'état d'Acolnahuacan (Wimmer 2006, *s.v. tepepulco*).

³⁸² Sahagún (1989, t. I, p. 104).

³⁸³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 20, p. 43).

du Tepetzintli et le Poyauhtlan, localisé dans la partie orientale du Tepepolli³⁸⁴. Rodríguez Figueroa, en revanche, dans son analyse du paysage rituel de la fête d'Atlcachualo, expose une autre interprétation selon laquelle le Tepepulco dont il est question dans la description de la vingtaine serait précisément la localité faisant partie du royaume de Texcoco, preuve de la nécessaire décentralisation du rôle joué par Tenochtitlan dans la dimension rituelle de la Vallée de Mexico³⁸⁵. Il s'agit d'une théorie sur laquelle nous reviendrons par la suite. Représenté sous la forme de l'une des effigies *tepictoton* lors des rites d'Atemoztli³⁸⁶, les seules descriptions de l'endroit nous viennent des récits d'Alvarado Tezozomoc et Durán qui relatent, en reprenant la tradition historiographique de la Chronique X, un épisode ayant trait au retour victorieux du *tlatoani* Motecuhzoma II de la campagne militaire menée dans l'actuel état d'Oaxaca. Le souverain, après une étape à Chalco, envoie ses messagers prévenir qu'il avait passé la nuit précisément dans la montagne de Tepepulco. Reprenons le passage tiré de la « *Crónica Mexicana* » :

« Et les messagers allèrent devant donner avis que [le souverain] voulait se reposer dans la montagne de Tepepulco, dans la grande lagune mexicaine, pour voir ses rosiers et vergers qui se trouvent là, de *cacaloxochitl*, et depuis cet endroit il ira dans la ville de Mexico par canot dans la lagune »/ « *Y fueron mensajeros <en> la delantera a dar abiso que [el soberano] quería descansar en el cerro de Tepeapulco dentro de la gran laguna mexicana para beer sus rrosales y güerta que está allí, de cacaloxuchitl, y de allí se yrá a la çindad de Mexico a canoa por el la laguna [...]* »³⁸⁷.

L'extrait contenu dans la « *Historia de las Indias* », en revanche, dit :

« [...] il envoya au Peñol de Tepepulco, où était construite une maison de récréation dans la même montagne et dans ses anfractuosités, de grande curiosité, qu'il voulait aller se reposer là-bas quelques jours » / « [...] *mandó avisasen en el Peñol de Tepepulco, donde él tenía*

³⁸⁴ Wimmer (2006, *s.v. tepepolli*).

³⁸⁵ La théorie exposée dans le travail de Rodríguez Figueroa représente une critique du postulat formulé par Johanna Broda, par rapport au cosmogramme que les différentes montagnes, théâtre des sacrifices, formaient autour de la capitale mexica. Rodríguez Figueroa, en quittant à Tenochtitlan le rôle de centre du cosmogramme sacré, affirme que les sept montagnes citées dans la chronique du moine franciscain, où avaient lieu les sacrifices d'enfants adressés aux dieux de la pluie, ne correspondaient pas aux endroits où se rendaient les habitants de la seule Tenochtitlan, dans le but de « payer leur dette » à l'égard des entités surnaturelles. Ces reliefs, en revanche, correspondraient aux sept montagnes sacrées d'autant de communautés de la Vallée de Mexico, dont chacune possédait un mont auquel on dirigeait un culte particulier. Puisque les informateurs indigènes de Sahagún avaient des origines variées, et qu'ils n'étaient pas tous originaires de Mexico-Tenochtitlan, la chercheuse mexicaine postule la possibilité que, de manière naturelle, chacun ait fourni des explications par rapport aux reliefs vénérés dans sa propre communauté d'appartenance, qu'elle ait été localisée au sud ou au nord de la Vallée, comme par exemple Xochimilco ou Azcapotzalco. Le cas de la montagne de Tepepulco, serait donc une évidence de plus, tout comme la Sierra Nevada ou le Pico de Orizaba, pour prouver la décentralisation de la capitale tenochca dans les rites de la première vingtaine du calendrier solaire (Rodríguez Figueroa 2010, pp. 189-191).

³⁸⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 35, p. 152).

³⁸⁷ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XCI, p. 390).

hecha una casa de recreación en el mismo cerro y en las concavidades de él, de mucha curiosidad, que quería irse a descansar allí algunos días [...] »³⁸⁸.

Les deux chroniques continuent en expliquant qu'après avoir donné une grande quantité de cadeaux aux gens appartenant aux communautés du lac qui étaient venus le saluer, il embarqua sur un bateau. Avant de rejoindre Tenochtitlan, où il accoste la chaussée d'Acachinanco, ce qui équivaut à la chaussée méridionale qui quittait le centre cérémoniel de la capitale et rejoignait Iztapalapa, il passa par le Pantitlan, le tourbillon de la lagune, dans le but d'admirer le *cuaubxicalli* qui avait été consacré à cet endroit³⁸⁹. Pour compléter le cadre des informations à notre disposition à l'égard du Tepepolli, il importe de citer les écrits de don Antonio García Cubas, qui remontent à la seconde moitié du XIX^e siècle, selon lesquels, dans cette île, il y avait une statue qui représentait une divinité mexica, située originellement au-dessus d'un autel, mais retrouvée mutilée et enterrée au moment où l'on avait ouvert les fortifications qui avaient été érigées sur l'île en 1847. Mesurant 1,44 m de hauteur et réalisée en porphyre basaltique, elle portait une crosse dans la main droite, un *maxtlatl*, une tiare sur la tête, ainsi qu'un sac à encens. Elle montrait également des traces de peinture rouge et bleue, ainsi que des taches noires sur le visage. L'auteur de la chronique l'interprète comme étant une image du dieu des marchands, Yiacatecuhtli³⁹⁰. Même s'il est sans doute hasardeux de baser l'identification de cette divinité sur les éléments très pauvres à notre disposition, il faut quand même souligner que la crosse ne représentait pas seulement l'attribut principal des dieux des marchés et des chemins, dans le panorama des sources écrites et iconographiques interrogées³⁹¹, mais il s'agissait aussi d'une véritable personnification de Yacatecuhtli, vénéré lors des cérémonies réalisées par la corporation des *pochtecas*³⁹². Par ailleurs, même s'il n'est pas possible de connaître la disposition exacte des taches sur le visage de la statue, ni le matériau qui les composait, nous ne pouvons pas nous empêcher de songer au dessin noir et blanc, en quinconce, que le dieu arbore sur le visage dans la planche n° 262r des *Primeros Memoriales*, ainsi que dans la planche n° 19 du *Codex de Florence*³⁹³.

³⁸⁸ Durán (1984, t. II, chap. LV, p. 423).

³⁸⁹ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XCI, p. 391). Il sera question de ce monolithe dans le chapitre suivant, consacré à la vingtaine d'Etzalcualtli.

³⁹⁰ García Cubas (1858, p. 21) ; voir aussi Tinoco Quesnel-Rodríguez Vázquez (2006).

³⁹¹ Jiménez Moreno (1974, pl. n° 262r) ; Sahagún (1979, t. I, Livre I, pl. n° 17) ; probablement aussi *Codex Laud* (1994, pl. n° 5).

³⁹² Sahagún (1950-1982, Livre IX, chap. 3, pp. 9-10 ; chap. 6, pp. 27-28 ; chap. 11, p. 51).

³⁹³ Sahagún (1974 et 1979, t. I, Livre II).

N'oublions pas que, selon les informateurs nahuas de Tepepulco, interrogés par Sahagún, pendant la vingtaine de Toxcatl, Yacatecuhtli était à l'honneur, tout comme Tezcatlipoca, puisqu'on célébrait leur naissance³⁹⁴. Ces deux entités surnaturelles, comme l'a démontré Olivier, dans son article dédié au panthéon de la corporation des marchands, partageaient plusieurs traits en commun. Non seulement le patron de Toxcatl est parfois représenté, dans les textes pictographiques, sous l'aspect d'un marchand³⁹⁵, mais la peinture faciale de Yacatecuhtli est la même que celles exhibées par Tlacoachcalco Yaolt et Omacatl, c'est-à-dire deux avatars du Seigneur au Miroir Fumant³⁹⁶. Cette importante association est expliquée à travers l'évidente assimilation des commerçants au métier des armes, qu'ils pratiquaient à l'occasion des dangereuses missions qu'ils entreprenaient en terres lointaines, souvent en tant qu'espions du *tlatoani* mexica. C'était aussi sur la base de cette logique que les *pochtecas* s'assimilaient au statut des combattants victorieux, comme nous le documenterons par la suite, lors des descriptions des cérémonies de la vingtaines de Panquetzaliztli, et comme attesté par les sources, en ce qui concerne le partage du même destin *post-mortem*³⁹⁷.

Pour en revenir à la quatrième étape du cortège de l'*ixiptla* de Tezcatlipoca, malgré l'absence de plus de détails à l'égard des structures qui étaient érigées dans cette petite île, les renseignements récoltés semblent confirmer qu'il s'agissait d'une résidence royale. Or, la présence possible du patron divin des marchands dans un espace étroitement associé à

³⁹⁴ Le patron divin des commerçants fait son apparition dans d'autres fêtes des vingtaines. On le retrouve, notamment en Tititl, quand une *ixiptla* lui était sacrifiée dans son temple (Sahagún 1950-1982, Livre II, annexe, p. 188), tout comme en Xocotl Huetzi, où l'on mettait à mort plusieurs captifs dont les crânes étaient exposés sur le *tzompantli* du temple de Yacatecuhtli (*Ibidem*, p. 189) et lors des cérémonies de Panquetzaliztli (*Ibidem*, chap. 24, pp. 141-150).

³⁹⁵ Tlatlahuqui Tezcatlipoca partage avec cette entité surnaturelle l'utilisation du bâton pour marcher, puisqu'il apparaît habillé comme un marchand dans plusieurs documents pictographiques (*Codex Borgia* 1963, pl. n° 21, 55, peut-être sous les traits de Cuachtlapucohcoyaotzin, *Codex Fejérváry-Mayer* 1994, pl. n° 32, ou sous les traits de Acxomocuil). De plus, Olivier attire l'attention sur le fait que Durán, dans sa chronique, en énumérant les dieux appelés Yacatecuhtin, mentionne aussi Titlacahuan, l'une des appellations les plus connues du Seigneur au Miroir Fumant (Durán 1984, t. I, chap. XVI, p. 154). Pour un approfondissement, nous renvoyons à Olivier (1999, pp. 73-75).

³⁹⁶ Sahagún (1974, pl. 262r et 266r) ; Olivier (1999, p. 76).

³⁹⁷ Sahagún (1950-1982, Livre IX, chap. 5, p. 25) ; Olivier (1999, pp. 76-77). Seler avait déjà remarqué la présence, dans la parure du dieu Yacatecuhtli, d'attributs normalement arborés par la classe guerrière (Seler 1908, pp. 203-205). Par ailleurs, l'étude menée par Élodie Dupey García sur les représentations des couleurs chez les anciens Mexicains, atteste que la peinture faciale partagée par Yacatecuhtli et les deux avatars de Tezcatlipoca, avait pour base la substance appelée *apetztlí*. Ce sable brillant constituait, selon la chercheuse française, une décoration typique exhibée par les combattants et par les individus assimilés à ces derniers. Une décoration similaire se retrouvait aussi chez les enfants qui faisaient leur entrée dans le *telpochcalli* pour y apprendre l'art du combat. Il en était de même pour les jeunes fiancées qui allaient se marier, assimilées à des guerrières dont la tâche était de mettre au monde un enfant, autrement dit, de générer une future victime sacrificielle, et enfin pour les entités surnaturelles liées à la guerre (Dupey García 2010, vol. II, pp. 455-458).

la souveraineté, ainsi qu’au déroulement de rites ayant pour protagoniste Tezcatlipoca, apparaît tout à fait cohérente. Cela non seulement parce que les deux divinités étaient parfois fêtées ensembles, dans ce laps de temps du calendrier solaire, mais aussi en raison de l’assimilation des divinités des commerçants aux membres les plus puissants et pourvoyeurs de richesses du panthéon des anciens Nahuas, comme Xiuhtecuhtli, Quetzalcoatl, Tezcatlipoca et Tlaloc³⁹⁸. Ce phénomène, analysé par Guilhem Olivier, sera repris par la suite, dans le chapitre dédié à la vingtaine d’Ochpaniztli³⁹⁹.

5.2. Les espaces liés à la géographie sacrée de Chalco

5.2.1. La montagne Acaquilpan ou Cahualtepec

Les informateurs de Sahagún relatent qu’une fois terminées les fêtes dans le Tepapulco, la personnification divine et son cortège embarquaient sur un bateau, afin de rejoindre le lieu appelé Acaquilpan⁴⁰⁰ ou Cahualtepec⁴⁰¹, dénommé dans la version espagnole, « *montecillo* »⁴⁰², et situé à proximité de l’endroit appelé Tlapitzahuayan (Fig. 27). L’arrivée dans ce lieu décrétait la séparation de l’*ixiptla* de Tezcatlipoca de ses épouses et des autres membres de son cortège. Ces derniers retournaient vers la ville, tandis que le jeune esclave était accompagné jusqu’au lieu du sacrifice seulement par les huit serviteurs qui l’avaient suivi et servi pendant toute l’année. Les chercheurs qui se sont consacrés à l’analyse du paysage rituel de la vingtaine de Toxcatl n’ont pas manqué de souligner que cette dernière phase du parcours rituel de la fête avait lieu dans la province de Chalco⁴⁰³. Effectivement, les sources écrites nous offrent plusieurs extraits – surtout relatifs à la guerre entre les Mexicas et les Chalcas sous le règne de Motecuhzoma Ilhuicamina – où l’on mentionne ces toponymes. Dans la *Crónica Mexicana*, Alvarado Tezozomoc raconte qu’Acaquilpan fut la localité où l’armée de Tenochtitlan enferma les guerriers chalcas, en les poussant jusqu’à Tlapitzahuayan. Tlapitzahuayan a été choisi par la suite, par l’armée

³⁹⁸ Olivier (1999).

³⁹⁹ *Infra*, chap. III, VI, 5.3.2.

⁴⁰⁰ Selon Peñafiel, ce nom peut être traduit par « *lugar de acaquilite, planta comestible* ». Le vocable pourrait être décomposé de la manière suivante : Aca(tl)-quil(itl)-pan (Peñafiel 1897, p. 8 ; Wimmer 2006, *s.v.* *acatl* ; *quilitl* ; *-pan*). Selon cet auteur, cette plante pourrait être une variante du végétal appelé *tlapalbuahquilitl*, une plante d’amarante rouge (Wimmer 2006, *s.v.* *Tlapalbuahquilitl*).

⁴⁰¹ Peñafiel considère ce nom dans son acception de Acahualtepec, Acahual(li)tepe(tl)c, qu’il traduit par « lieu inculte » (Peñafiel 1897, p. 5 ; Wimmer 2006, *s.v.* *acahualli* ; *tepetl*).

⁴⁰² Sahagún (1989, t. I, p. 117).

⁴⁰³ A ce propos, voir Durand-Forest (1987, pp. 446-448) ; Carrasco (1991, p. 44) et Olivier (1997, p. 248).

chalca, comme étant l'endroit où les deux troupes se retrouveraient après cinq jours. C'est toujours dans le même endroit que les Mexicas victorieux décident de s'arrêter, afin de compter le nombre de captifs faits prisonniers sur le champ de bataille⁴⁰⁴. Qui plus est, précisément dans le passage précédemment analysé, où l'on relate de l'arrivée du souverain à Tepepulco, sont aussi mentionnés les noms des localités proches du lac dont les habitants rejoignirent l'île pour remettre leurs cadeaux au *tlatoani*. Parmi celles-ci figurent bien Acaquilpan⁴⁰⁵, donnée qui nous renseigne sur la contiguïté spatiale existant entre la quatrième et la cinquième étape du parcours rituel réalisé par l'*ixiptla* de Tezcatlipoca⁴⁰⁶. À ce propos, nous devons terminer cette analyse en signalant l'existence du site archéologique de Los Reyes-La Paz, situé dans la municipalité de Los Reyes-Acaquilpan, dans l'État de Mexico. Le site présente trois étapes constructives, dont la troisième, correspondant à la phase Azteca III (1430-1521 apr. J.-C), retrace la période pendant laquelle l'endroit était sous l'hégémonie de Chimalhuacan, une région tributaire de Texcoco. Aux pieds de la montagne la Caldera, se trouve un soubassement au-dessus d'une plateforme, ainsi que la première étape de construction du temple au sommet, orienté à l'ouest et remontant à la troisième étape d'occupation du site. Rattachée au soubassement, il est possible de voir ce qui reste d'une zone d'habitations, formée par des restes de sols et de murs, qui auraient pu être utilisés par les ministres du culte⁴⁰⁷. Bien évidemment, nous n'avons pas assez d'éléments pour identifier l'Acaquilpan des sources avec l'emplacement de cette zone archéologique ; toutefois, en raison de la coïncidence des toponymes, ainsi que de la fort probable proximité géographique de ces deux sites, il s'avère utile de fournir un cadre complet de ces références.

⁴⁰⁴ Alvarado Tezozomoc 2001, chap. XXV, pp. 121-122.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, chap. XCI, p. 390.

⁴⁰⁶ L'étude de l'organisation de l'empire mexica, ainsi que de l'administration des provinces de la Triple Alliance, menée par Pedro Carrasco, amène l'auteur à démontrer, à travers l'analyse des documents pictographiques, comme le *Codex Coscatzin*, que ces emplacements faisaient partie de l'aire d'Iztapalapa, dans les actuelles régions de Santa María Aztahuacan, Santiago Cahualtepec et Reyes Acaquilpan. Ce dernier endroit, en particulier, est considéré comme étant un quartier d'Iztacalco, appartenant à la province de Citlaltepec. Il s'agit de localités qui avaient été conquises par les Mexicas lors de la guerre contre Chalco (Carrasco 1999, p. 112).

⁴⁰⁷ Le site, découvert dans les années soixante-dix par Eduardo Contreras, a été étudié par Raúl García Chávez qui a interprété l'orientation est-ouest du sanctuaire comme étant une preuve de sa possible dédication au dieu tutélaire mexica Huitzilopochtli (information retrouvée sur la page correspondant au lien suivant : http://www.sic.gob.mx/ficha.php?table=zona_arqueologica&table_id=43. Page consultée le 9 mai 2012).

5.2.2. Tlapitzahuayan, le « lieu où l'on joue des instruments à vent »

Plusieurs informations relatives à Tlapitzahuayan⁴⁰⁸, ou Tlapitzauhcan, nous viennent, encore une fois, du chroniqueur mexicain Alvarado Tezozomoc qui nous renseigne sur les étapes du retour à Tenochtitlan du *tlatoani* Ahuitzotl, après la guerre gagnée à Oaxaca, où l'on mentionne l'existence d'un temple, précisément consacré au Seigneur au Miroir Fumant, situé à Tlapitzahuayan.

« [...] ils partirent de là-bas, ils se rendirent pour dormir à Tlapitzahuayan. Où il y avait le temple de Tezcatlipoca, là-bas les prêtres du temple les reçurent, tous recouverts de peinture. Et tous venaient de terminer les cérémonies devant le temple de Tezcatlipoca [...]. En remerciant [pour] l'avertissement, les prêtres entrèrent dans le temple pour se reposer, après avoir adressé leur prière au temple et [après avoir] encensé l'idole de bois de Tezcatlipoca »/« [...]partieron de allí, fueron a hacer noche en Tlapitzahuayan. Adonde estaba el templo de Tezcatlypuca, allí le binieron a rresçibir los saçerdotes del templo, todos <en>bixados. Y acabauan todos de haçer çerimonias a<n>te el templo de Tezcatlypuca [...] Agradeçiendo los saçerdotes el abiso, se entrarom en el templo a descansar, después decha su oraçión al templo y sabumado al ydolo de palo de Tezcatlypuca »⁴⁰⁹.

Grâce au père Durán, il est possible de compléter le cadre de référence de ce lieu, de manière plus détaillée. Le Dominicain, en effet, dans le passage correspondant de la « *Historia de las Indias* », narre que le souverain :

« [...] partit pour Chalco, où il y avait un temple très solennel et de grande autorité, dans un lieu qu'ils appellent Tlapitzahuayan, où toute la province de Chalco présentait ses sacrifices et offrandes ordinaires. Ce temple était très révééré et somptueux, où ils révéraient la statue de Huitzilopochtli et de Tezcatlipoca, les deux dieux principaux de la terre, même si la vocation principale était celle de Tezcatlipoca »/« [...]partió por Chalco, donde había un templo muy solemne y de mucha autoridad, en un lugar que llaman Tlapitzahuayan, donde toda la provincia de Chalco acudía a sus ordinarios sacrificios y ofrendas. El cual templo era muy reverenciado y suntuoso, en el cual reverenciaban la estatua de Huitzilopochtli y de Tezcatlipoca, los dos principales dioses de la tierra, aunque la vocación principal era la de Tezcatlipoca »⁴¹⁰.

Les deux documents poursuivent en expliquant comment Ahuitzotl, après avoir réalisé des rites d'autosacrifice en présence de l'effigie divine, et après lui avoir offert de nouveaux vêtements, reprend son chemin en direction de la capitale. La proximité de

⁴⁰⁸ L'étymologie de ce nom serait « lieu où l'on joue des instruments à vent » (López Austin, communication personnelle, dans Olivier 1997, p. 248), tandis que Silvia Rendón traduit par « lieu où s'amincissent (les têtes) » (*Ibidem*).

⁴⁰⁹ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXIX, p. 338).

⁴¹⁰ Durán (1984, t. II, chap. XLVII, p. 366).

Tlapitzahuayan avec la route qui menait à Iztapalapa, soulignée par les informateurs de Sahagún⁴¹¹, est confirmée par ces deux dernières chroniques. En effet, elles spécifient que le chemin emprunté par le *tlatoani*, après avoir quitté le sanctuaire du Seigneur au Miroir Fumant, amène précisément à Iztapalapa⁴¹². Le *Memorial de Colhuacan* de Chimalpahin représente un autre ouvrage utile, à ce propos. Dans ce dernier document, Cahualtepec est cité comme étant l'une des étapes de la pérégrination mexica de l'année 1 Maison, correspondant à 1285, mentionné à la suite de Colhuacan et après la montagne Huixachtecatl, où l'aristocratie mexica allait assister à l'allumage du Feu Nouveau tous les 52 ans⁴¹³. L'analyse de ces deux extraits nous permet de déduire la grandeur qui caractérisait ce lieu de culte, probablement formé, comme supposé par Olivier, par une pyramide double, à la manière du Grand Temple de Tenochtitlan, en raison du culte double qu'on y pratiquait⁴¹⁴. Une autre donnée en faveur de la majesté du lieu est la constatation que cet espace n'était pas constitué seulement par le sanctuaire sur pyramide de la divinité, mais aussi par une enceinte qui comprenait les demeures des prêtres.

Selon la théorie proposée par Guilhem Olivier, l'importance du son de la flûte jouée par la personnification divine, dans l'espace sacré dans lequel elle trouvait la mort, ferait écho au mythe auquel ce rite faisait référence, c'est-à-dire celui de l'origine de la musique, relaté par Thevet⁴¹⁵. Selon le chercheur français, effectivement, les réactions du son de la flûte de l'*ixiptla* pourraient être comparées à celles obtenues par le personnage envoyé dans la maison du soleil, là où l'ascension vers le sommet de la pyramide est lue comme une ascension vers l'astre diurne. Donc, dans ce contexte l'étymologie de l'espace parcouru par l'*ixiptla* garderait en soi une référence à l'importance des sonorités produites par les instruments à vent, à l'égard de la réalisation d'un rituel qui se déroulait dans un territoire clairement associé au culte du Seigneur au Miroir Fumant⁴¹⁶. En raison de la coïncidence des toponymes employés dans les sources que nous venons d'analyser, Carrasco considère que le sacrifice de la jeune *ixiptla* de Tezcatlipoca avait lieu dans le centre cérémoniel de la ville de Chalco⁴¹⁷. En revanche, cette affirmation est rejetée par Olivier qui souligne l'impossibilité de faire coïncider la description du temple fastueux,

⁴¹¹ Sahagún (1989, t. I, p. 117).

⁴¹² Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XXV, pp. 122) ; Durán (1984, t. II, chap. XLVII, p. 366).

⁴¹³ Chimalpahin (1998, t. I, p. 163) ; Durand-Forest (1987, p. 308).

⁴¹⁴ Olivier (1997, p. 248).

⁴¹⁵ *Ibidem*, pp. 245-248 ; Thévet (2011, pp. 155-157).

⁴¹⁶ Olivier (1997, pp. 245-253).

⁴¹⁷ Carrasco (1991, pp. 34, 36).

mentionné par Alvarado Tezozomoc et Durán, avec celle rapportée par les informateurs de Sahagún, qui décrivent le Tlacoachcalco comme étant un petit temple situé en dehors des lieux habités⁴¹⁸. Afin de pouvoir entamer une conclusion sur cet important débat, il s'avère nécessaire de franchir encore un pas, c'est-à-dire approcher le symbolisme de l'édifice appelé Tlacoachcalco, le nom du sanctuaire où le jeune *ixiptla* était sacrifiée.

5.3. Une approche à l'étude du Tlacoachcalco, « Dans la maison des flèches »

5.3.1. Le Tlacoachcalco selon les sources écrites

5.3.1a Les arsenaux et le symbolisme militaire

Le récit nahuatl du *Codex de Florence* relate qu'une fois rejointe la localité de Tlapitzahuayan, l'*ixiptla* de Tezcatlipoca montait au sommet d'un petit temple – *teucaltontli* – appelé Tlacoachcalco⁴¹⁹. La version espagnole spécifie qu'il s'agissait d'un « petit *cu*, mal entretenu, qui se trouvait au bord du chemin et dans un endroit dépeuplé, loin de la ville à une lieue ou presque »/« *cu pequeño y mal aliñado que estaba orilla del camino y fuera de despoblado, distante de la ciudad una legua o casi* »⁴²⁰. Non seulement l'esclave gravissait les marches de l'édifice de sa propre volonté, mais il cassait, sur chaque marche, l'une de ses flûtes. Une fois au sommet, les prêtres le saisissaient et lui arrachaient le cœur pour l'offrir au soleil. Son corps était accompagné jusqu'en bas par quatre hommes et sa tête exposée sur le *tzompantli*. Ces dernières informations nous renseignent sur le fait que ce petit temple était muni aussi d'une cour, tandis qu'en ce qui concerne le *tzompantli* mentionné, il est fort probable qu'il soit question, dans ce passage, soit du râtelier à crânes qui faisait partie de l'enceinte du temple de Tezcatlipoca, dans le centre cérémoniel de Tenochtitlan, soit du Huey *Tzompantli* rattaché au Templo Mayor. En effet, lors de la description du sacrifice d'Ixteucalco, on dit que « [...] et ensuite ils lui coupaient la tête et ils l'embrochaient dans le poteau qu'ils appelaient *tzompantli*, à côté de celle de l'autre garçon

⁴¹⁸ Olivier (1997, pp. 248-249) ; Sahagún (1989, t. I, p. 117). López Luján présente lui aussi ce débat, sans prendre position à propos de l'identification de cet endroit (López Luján 2006, vol. I, p. 281).

⁴¹⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 24, p. 71). Le mot *tlacoachcalco* signifie « dans la maison des flèches » ; il se décompose de la manière suivante : *tlacoach(tli)-cal(li)-co* (Wimmer 2006, *s.v. tlacoachtli ; calli ; -co*). La définition de Siméon (1963, p. 515) est d'« oratoire consacré spécialement à la guerre ».

⁴²⁰ Sahagún (1989, t. I, p. 117).

dont nous parlâmes au début »/« [...] y después le cortaban la cabeza y la espetaban en el palo que llamaban t̄zompantli, cabe la del otro mancebo de que diximos al principio »⁴²¹.

Le nom de cet édifice se retrouve dans plusieurs contextes rituels, décrits en détail par les informateurs de Sahagún, ayant trait à la réalisation des cérémonies de l'année solaire, ainsi qu'aux rites d'intronisation et de funérailles des *tlatoni* de Tenochtitlan. La relation fort étroite entre cet espace à caractère religieux, le culte du Seigneur au Miroir Fumant et les manifestations du pouvoir royal, ont placé le tlacochcalco au centre d'une série d'investigations menées par des historiens des religions comme Guilhem Olivier⁴²², tout comme par des archéologues, comme Leonardo López Luján, visant à mieux comprendre les caractéristiques et les champs d'action de cet édifice dans l'univers liturgique des anciens Mexicains.

Le *Codex Magliabechiano* nous renseigne sur le fait que « [...] à ce Tezcatlipoca sont dédiés les temples qu'ils appellent tlacochcalcatl et uicinahuatl »/« [...] a este tezcatepocatl son dedicados los teucates que ellos llaman tlacuchcalcatl y uicinahuatl »⁴²³. Or, dans l'ouvrage du père Sahagún, la divinité appelée Tlacochcalco Yaotl est précisément un avatar de Tezcatlipoca, représenté, dans les *Primeros Memoriales*, avec le sceptre *tlachieloni*⁴²⁴. Trois édifices de l'annexe consacrée aux bâtiments qui faisaient partie de l'enceinte cérémonielle du Templo Mayor possèdent la connotation de tlacochcalco. Ces bâtiments – dont la description correspond à des arsenaux – fonctionnaient en tant que réserve de lances et de flèches, mais aussi en tant que lieu de réalisation de sacrifices nocturnes de captifs de guerre, parfois lors de l'allumage du Feu Nouveau ou des vingtaines de Panquetzaliztli et Tlacaxipehualiztli. Une caractéristique de ces dénominations, qui a attiré l'attention des chercheurs, est que les trois appellations du tlacochcalco semblent faire référence aux noms des portes qui constituaient les entrées dans l'enceinte sacrée de la capitale ; une donnée qui pourrait être utilisée afin de proposer une localisation spatiale des trois édifices. On a déjà eu occasion de situer avec précision la porte appelée Quauhquiahuac, qui coïncidait avec l'accès méridional à l'enceinte, sur la chaussée d'Iztapalapa et dont

⁴²¹ Sahagún (1989), t. I, p. 122.

⁴²² Olivier (1997, pp. 193-195) ; Olivier (2008a ; 2008b) ; López Luján (2006, vol. I, pp. 278-293).

⁴²³ *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 36v). Tlacochcalca correspond aussi à l'un des calpulli migrants, selon Alvarado Tezozomoc (2001, chap. I, p. 55).

⁴²⁴ Jiménez Moreno (1974, pl. n° 266r). Tlacochcalco Yaotl, « L'ennemi du nord », ainsi que le « Huitznahuac Yaotl », « L'ennemi du sud », étaient précisément deux aspects du Seigneur au Miroir Fumant, identifiés par son appellation de Necoc Yaotl, « L'ennemi des deux côtés » (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 223 ; Olivier 1997, p. 60).

nous nous sommes occupés lors de l'étude de la vingtaine de Tlacaxipehualiztli. En reprenant les données fournies par Sahagún, Alfonso Caso identifie, respectivement, l'Acatliacapan⁴²⁵, comme correspondant à l'accès septentrional et le Tezcacoac⁴²⁶, comme correspondant à l'accès oriental ou, selon Van Zantwijk, septentrional⁴²⁷.

En ce qui concerne notre étude, il est nécessaire de comprendre quelles sont les informations – relatives aux personnalités divines rattachées à ces trois édifices – qu'on peut obtenir à partir des descriptions issues du *Codex de Florence*. Comme l'on fait remarquer Olivier et Couvreur par la suite⁴²⁸, il est probablement possible d'établir une relation entre Tezcatlipoca et la première structure citée dans la liste. La qualification de « Acatl Yiacapan », en effet, est employée aussi pour décrire un autre bâtiment de la liste, c'est-à-dire le Huey Calpulli Acatl Yiacapan, décrit comme étant une maison où l'on rassemblait, on sacrifiait et on cuisinait les esclaves qui avaient personnifié les dieux Tlaloque⁴²⁹. En raison de cette information, le chercheur français suppose que le Tlacoachcalco Acatl Yiacapan, de la même manière, ait pu garder des relations étroites avec le culte des dieux aquatiques⁴³⁰. La relation existant entre la dénomination de Acatl Yiacapan et le Seigneur au Miroir Fumant viendrait du fait que, selon le *Codex Aubin*, l'un des prêtres qui prenait part aux rites d'encensement de Toxcatl venait précisément de ce même endroit⁴³¹. Bien qu'il soit nécessaire de reconnaître le caractère hypothétique de ces considérations, il est intéressant de présenter encore deux aspects qui pourraient permettre de créer un lien entre Tezcatlipoca et le Tlacoachcalco Acatl Yiacapan. En effet, dans la description qu'en donne Torquemada, le chroniqueur explique que les flèches gardées à cet endroit étaient façonnées tous les ans et qu'elles étaient offertes à Huitzilopochtli. Or, ces deux détails rappellent les circonstances de fabrication et d'offrande des flèches qui avaient lieu pendant la vingtaine de Quecholli. Comme nous le verrons par la suite, pendant cette vingtaine, principalement consacrée au dieu de la

⁴²⁵ Caso traduit ce vocable par « *En la punta del tubo* » (Caso 1956, p. 44). López Austin, en revanche, traduit par « *en la punta del cañaveral* » (López Austin 1965, p. 84), tandis que Todorov et Baudot proposent « porte du roseau » (Todorov-Baudot 1988, p. 35).

⁴²⁶ La traduction proposée par Caso (1956, p. 44) est « *En la Serpiente de Espejo* ». Cette étymologie est reprise aussi par López Austin (1965, p. 100).

⁴²⁷ Van Zantwijk (1985, p. 85). Le quatrième accès au centre cérémoniel, c'est-à-dire le passage occidental, correspondrait à la porte appelée Tecpantzinco, « *La puerta del palacio pequeño* », et elle aurait été localisée au début de la chaussée qui menait à Tlacopan, puisqu'il s'agit aussi du nom du premier canal que traversèrent les Espagnols lors de la fuite de la Noche Triste (*Ibidem* ; Sahagún 1950-1982, Livre XII, chap. 24, p. 67).

⁴²⁸ Couvreur (2000, p. 30).

⁴²⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 193) ; Sahagún (1989, t. I, p. 188).

⁴³⁰ Olivier (1997, p. 194-195).

⁴³¹ *Ibidem* ; Todorov-Baudot (1988, p. 110).

chasse Mixcoatl, tous les hommes adultes des différents *tlaxilacalli* de la ville façonnaient de nouvelles flèches, qui étaient offertes, précisément, devant le temple du Colibrí de la gauche⁴³². Or, nous savons que Tezcatlipoca et Mixcoatl partageaient beaucoup de traits⁴³³. De plus, malgré la faiblesse interprétative de cette observation, il importe de signaler que l'endroit appelé Acatliyacapan est mentionné, dans le *Codex Aubin*, comme étant le lieu où l'on brûla le corps de Motecuhzoma II⁴³⁴ et que, selon les *Anales de Tlatelolco*, ce lieu correspond à l'emplacement du palais d'Ahuitzotl⁴³⁵. Ces deux informations, tout comme l'allusion à l'aristocratie qui peuplait cet espace, semble déposer en faveur de la relation qu'il gardait avec le pouvoir royal, dont le Seigneur au Miroir Fumant représentait l'un des dieux tutélaires. Malheureusement, une autre donnée vient bouleverser ce schéma. Selon Alvarado Tezozomoc, en effet, l'Acatliyacapan était l'un des « *degolladeros* » utilisés lors de l'inauguration du Grand Temple, et cette citation apparaît insérée dans un paragraphe où l'on mentionne une liste de bâtiments qualifiés de « temples » mais aussi de « maisons »⁴³⁶.

On peut conclure cette partie en considérant un passage du Livre XII du *Codex de Florence*. Il est ici question du sacrifice de quinze Espagnols par les Mexicas, qui les mettent à mort dans un temple – qualifié de « *cu* » – appelé Tlacohtcalco, en leur arrachant le cœur devant l'effigie du dieu Macuiltotec⁴³⁷. Nous avons déjà eu l'occasion, dans le chapitre consacré à Tlacaxipehualiztli, d'évoquer la possibilité qu'il soit question dans ce passage, d'une allusion au Tlacohtcalco Quauhquiahuac, où l'on sait qu'était gardée une effigie de ce dieu.

⁴³² Pour une analyse approfondie du symbolisme des flèches dans l'univers culturel des anciens Nahuas, nous renvoyons à Olivier (2004).

⁴³³ Il s'agit d'un aspect de la recherche qui dépasse les limites de cette étude, mais que nous pouvons aborder rapidement, à travers la reprise du travail entamé par Guilhem Olivier. Rappelons brièvement que, selon l'*Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, dans l'année Ome Acatl, 2 Roseau, à la suite du soulèvement de la voute céleste qui était tombée sur la terre, Tezcatlipoca changea de nom, prenant l'appellation de Mixcoatl, afin d'allumer le feu pour les dieux (*Historia de los Mexicanos por sus pinturas* 2011, p. 37). Sous les traits de Tlatlahuqui Tezcatlipoca, c'était précisément Mixcoatl le dieu tutélaire de la région de Tlaxcala, comme le démontre la lecture de la chronique de Chimalpahin (1998, vol. I, p. 217 ; vol. II, p. 39), ainsi que l'*Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, où il est question des quatre fils mis au monde par le couple suprême. Tlatlahuqui Tezcatlipoca, l'aîné, était précisément appelé Camaxtli par les habitants de Huexotzinco et Tlaxcala (*Historia de los Mexicanos por sus pinturas* 2011, p. 25). Pour un approfondissement du sujet, nous renvoyons à Olivier (1997, pp. 133-135).

⁴³⁴ *Codex Aubin*, dans Todorov-Baudot (1988, p. 111).

⁴³⁵ *Anales de Tlatelolco* (2004, p. 121).

⁴³⁶ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXII, p. 308). L'allusion à la réalisation de sacrifices pratiqués à cet endroit pourrait correspondre avec les informations données par les informateurs de Sahagún, selon lesquelles les « arsenaux » étaient aussi des théâtres de mises à mort.

⁴³⁷ Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 34, p. 99) ; Sahagún (1989, t. II, p. 851).

5.3.1.b Le Tlacochoalco ou l'espace évocateur des déserts septentrionaux et de l'inframonde

La dénomination de « tlacochoalco » possédait aussi une connotation abstraite, qui faisait référence à la direction septentrionale. C'est ce que nous expliquent les informateurs de Sahagún à l'égard du lieu de provenance des Mexicas, dans un passage du Livre X du *Codex de Florence*, dans la partie dédiée aux origines des peuples :

« Mais le nom du lieu n'est pas terre chichimèque, le nom du lieu est seulement terres désertes, la maison des flèches, le nord » / « *Tel amo itocaiocan chichimecatlalpan, çan itocaiocan Tentlalpan, tlacochoalco, mjctlampā* »⁴³⁸.

L'assimilation de cet espace aux steppes arides du nord et, par conséquent, au Mictlampa, c'est-à-dire l'orient de la terrible demeure ultramondaine des êtres vivants, acquiert sa cohérence à la lumière des autres renseignements relatifs à la « maison des flèches », contenus dans les documents du père franciscain, ainsi que ceux de Durán et Tezozomoc. Nous avons précédemment vu que le Tlacochoalco jouait un rôle majeur lors des étapes fondamentales de la vie des souverains de Tenochtitlan, à savoir les rites d'intronisation et de mort. En particulier, pendant la cérémonie d'élection du nouveau *tlatoani*, ce dernier était obligé de pratiquer une sévère pénitence, durant quatre jours, sortant seulement pour aller offrir de l'encens au sommet de la Grande Pyramide. Cette réclusion avait lieu dans le Tlacochoalco et Tlacatecco, un espace qualifié de « maison de jeûne » (*nezahualcalli*) et de « maison de Huitzilopochtli (*ichan Huitzilopochtli*)⁴³⁹, localisé dans la cour du Templo Mayor⁴⁴⁰. Plusieurs descriptions de cet espace se retrouvent dans les pages de la *Crónica Mexicana* d'Alvarado Tezozomoc et de l'*Historia de las Indias* de Durán, où il est décrit comme étant le lieu où l'on réalisait la veille funèbre avant la crémation des dépouilles des souverains, tout comme celle des effigies des guerriers qui mouraient sur le champ de bataille. Dans l'ouvrage du Dominicain, il est décrit comme étant « [...] une chambre, qui était signalée, à cet effet, dans les temples » / « [...] *un aposento, que para esto tenían señalado en los templos* »⁴⁴¹. Dans le récit des funérailles du *tlatoani* Ahuizotl, le tlacochoalco représente la deuxième étape d'un parcours cérémoniel, à l'issue duquel le cortège amenait le corps du souverain au sommet du Templo Mayor, devant

⁴³⁸ Sahagún (1950-1982, Livre X, chap. 29, p. 197) ; Durand-Forest (1987, p. 447).

⁴³⁹ Sahagún (1950-1982, Livre VIII, chap. 18, p. 63).

⁴⁴⁰ Sahagún (1989, t. II, p. 529).

⁴⁴¹ Durán (1984, t. II, chap. XVIII, p. 154).

l'effigie de Huitzilopochtli. Le rite effectué dans le tlacochcalo consistait à habiller le corps, avec des manteaux ainsi qu'avec la couronne seigneuriale et les bijoux et aussi à oindre ce corps. Celui qui réalisait cette action était le souverain de Texcoco⁴⁴². D'après Guilhem Olivier (1997), les futurs souverains, pendant le rite d'intronisation, étaient habillés précisément avec les manteaux qui couvraient les paquets sacrés de Tezcatlipoca et Huitzilopochtli, effigies gardées dans cet espace. Ils étaient donc assimilés aux *tlaquimilolli* de ces entités surnaturelles dont ils parcouraient à nouveau ces étapes mythiques qui avaient caractérisé leurs vies⁴⁴³.

Dans l'œuvre d'Alvarado Tezozomoc, le mot *tlacochcalli* est traduit, par l'auteur mexicain, par « casa de guerra » ; il est accompagné par la dénomination de *tzihuacalli*, c'est-à-dire « maison du cactus *tzihuactli* »⁴⁴⁴, une désignation qui, selon López Luján, ne serait qu'une référence ultérieure au lieu d'origine des peuples, Chicomoztoc, ainsi qu'aux régions arides du nord, où poussaient ces végétaux⁴⁴⁵. Au cours de différents extraits de cette chronique, en outre, l'auteur insiste sur le caractère « temporaire » et « périssable » de ce bâtiment, puisqu'il est souvent question des travaux de maçonnerie nécessaires pour terminer la préparation de l'endroit, qualifié de « sala » et « aposento »⁴⁴⁶. Dans un autre passage, en revanche, ceux qui sont chargés de la préparation de ce lieu sont les prêtres ; de plus, le *tlacochcalli* et le *tzihuacalli* sont décrits comme étant des « tombes » et des « maisons » entièrement faites de bois peint, à l'intérieur desquelles on déposait la dépouille du souverain. Ce dernier, à l'intérieur de la maison en bois, était transporté jusqu'à la présence de Huitzilopochtli. Le texte spécifie que ceux qui le soutenaient atteignaient presque la soixantaine, en raison du poids considérable de la structure⁴⁴⁷. Finalement, il est intéressant de souligner que l'appellation de Tlacochcalco pouvait aussi être employée pour décrire l'espace de crémation des effigies des défunts de manière « temporaire », non seulement dans l'enceinte sacrée, mais aussi dans l'espace domestique des maisons. C'est ce que nous dit Alvarado Tezozomoc, lorsqu'il décrit la cérémonie

⁴⁴² *Ibidem*, chap. LI, p. 394.

⁴⁴³ Les paquets sacrés, appelés *tlaquimilolli*, étaient au centre de la liturgie religieuse des anciens Mexicains, à l'égard des dieux tutélaires d'une communauté, puisqu'ils gardaient les reliques appartenant et représentant ces entités surnaturelles, enveloppées dans des pièces de tissu. Pour un approfondissement, à ce sujet nous renvoyons à la lecture d'Olivier (1995).

⁴⁴⁴ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XXVIII, p. 128).

⁴⁴⁵ López Luján (2006, p. 276). Dans les *Anales de Cuahtitlan* (2011, p. 35), la *tzihuacalli* représente le bâtiment associé, par antonomase, au pouvoir chichimèque. En effet, Itz'papalotl commande aux Chichimeca Cuauhtitlanca de construire « une maison de cactus et magueys, et là-bas vous placerez une natte de cactus et magueyes » / « *tzihuacalli nequamecalli aub oncan anquitecazque tzihuacpetlatl nequamepetlatl* ».

⁴⁴⁶ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LVII, p. 243 ; chap. XCVI, p. 412).

⁴⁴⁷ *Ibidem*, chap. LXXXIV, p. 360.

funèbre en l'honneur des guerriers tués sur le champ de bataille. Cela avait lieu « dans la cour de sa maison, qu'ils appellent seulement pour ce jour-là tlacochcalco » / « *en el patio de su casa <que> llaman el tal patio por este día solo tlacochcalco* »⁴⁴⁸.

5.3.1.c Le Tlacochcalco selon les données archéologiques

Leonardo López Luján (2006) est l'auteur d'une étude remarquable à l'égard du Tlacochcalco-Tlacatecco de l'enceinte cérémonielle de Mexico-Tenochtitlan qu'il identifie comme étant la célèbre Maison des Aigles⁴⁴⁹. À travers une étude systématique des espaces qui composaient l'édifice découvert, et une analyse approfondie des sources historiques, l'archéologue propose de rattacher les fonctions de cette structure à caractère religieux avec celles de l'endroit que les sources appellent Tlacochcalco ou Tlacatecco, théâtre de la veille funèbre des dignitaires de haut rang, de la pénitence des souverains mexicains avant leur intronisation⁴⁵⁰, ainsi que lieu de garde de l'effigie de Huitzilopochtli⁴⁵¹. Le croisement minutieux des données contenues dans les sources historiques lui permet de montrer la problématique relative aux diverses significations reliées à l'utilisation de ces deux appellations. En effet, les deux font référence aux noms de deux des *calpulli* d'Aztlan, ainsi qu'aux charges de quatre fonctionnaires appartenant au niveau le plus élevé de la hiérarchie sociale mexicaine⁴⁵². Un élément intéressant, mis en évidence par le

⁴⁴⁸ *Ibidem*, chap. LV, p. 236.

⁴⁴⁹ Dans sa monographie consacrée au sacrifice humain mexicain, en revanche, Yolotl González Torres identifie le Tlacochcalco-Tlacatecco comme étant l'une des portes d'accès à l'enceinte sacrée et qui détenait aussi le rôle d'arsenal (González Torres 1985, p. 161). Cecelia Klein, de son côté, suppose que la Maison des Aigles ait pu coïncider avec le Tlacochcalco Quauhquiahuac, structure qu'elle situe près de la partie septentrionale du Templo Mayor, et qu'elle relie à Tezcatlipoca-Xochipilli, ainsi qu'à la guerre et à la pénitence (Klein 1987, p. 309). Il s'agit d'une hypothèse reprise aussi par García-Des Lauriers (2008, pp. 37, 43) mais fortement critiquée par López Luján, qui prouve l'erreur de l'interprétation de la chercheuse, basée sur une lecture douteuse de la liste des édifices qui composaient le Templo Mayor, présentée par Juan de Torquemada (López Luján 2006, vol. I, p. 274).

⁴⁵⁰ López Luján (2006, vol. I, p. 275).

⁴⁵¹ Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. I, p. 8 et Livre IV, chap. 21, p. 77). Rappelons également que selon Juan de Pomar, l'édifice appelé Tlacatecco, à Texcoco, était une « sala y aposento », situé à côté du temple, où l'on gardait précisément les images divines de Huitzilopochtli et Tezcatlipoca (Pomar 1941, pp. 13-14). Le Tlacatecco est mentionné comme étant le Temple de Huitzilopochtli dans les *Anales de Tlatelolco* (*Anales de Tlatelolco* 1980, p. 66). Pour un approfondissement relatif aux autres définitions du Tlacatecco, dans les sources écrites, nous renvoyons à López Luján 2006, vol. I, p. 279.

⁴⁵² López Luján (2006, vol. I, pp. 275-278). En ce qui concerne les *calpulli*, nous renvoyons au *Codex Azcatitlan* (1995, vol. II) et Zantwijk (1963). En ce qui concerne les charges des fonctionnaires, il s'agit du Tlacatecuhtli et Tlacohtecuhtli – qui détenaient le rôle de juges – ainsi que de Tlacatecatl et Tlacochcalcatl. Ces deux derniers étaient les chefs militaires les plus importants de l'armée. López Luján analyse les représentations de ces deux fonctionnaires dans la planche n° 67r du *Codex Mendoza* et met en évidence la façon dont le Tlacochcalcatl porte une tenue de *tzitzimil*, l'un des êtres décharnés habitants de l'inframonde, tandis que le Tlacatecatl porte une tenue appelée *cuaxolotl*. Or, Xolotl est l'un des

spécialiste, est l'opposition nord-est et mort-vie qui imprègne toute référence aux fonctions et aux rôles joués par ces deux espaces. Nous avons déjà précédemment évoqué le sens du mot Tlaco Chalco et son identification avec la direction cosmique du nord, du désert et de la mort. Ces réflexions – tout comme le fait que les sources semblent faire référence à un seul édifice quand elles mentionnent le Tlaco Chalco-Tlaco Tecco, situé dans la cour du Templo Mayor⁴⁵³ – amènent López Luján à supposer une correspondance entre ce symbolisme d'opposition nord-est et mort-vie et les espaces qui composent la « Maison des Aigles ». L'accès septentrional de l'édifice – caractérisé par la présence des statues du Seigneur du Mictlan, Mictlantecuhli – aurait représenté métaphoriquement le Tlaco Chalco, l'entrée dans l'inframonde où l'on veillait les corps des défunts, tandis que l'accès oriental – où se trouvaient les statues représentant les hommes-aigles – aurait représenté le Tlaco Tecco ; le passage par où sortaient les souverains qui venaient de terminer leur pénitence, nouveaux-nés, morts en tant qu'hommes, mais revenus à la vie en tant que *tlatoani* et donc d'astre diurne⁴⁵⁴. Cette même logique confirme les recherches menées antérieurement par Olivier.

Nous sommes donc en mesure de présenter une fiche (cf. Tableau n° 4), qui a la finalité de présenter, de forme synthétique, la liste des caractéristiques des espaces qui étaient dénommés « tlaco chalco ».

protagonistes principaux de la naissance de l'être humain selon Mendieta (López Luján 2006, vol. I, p. 277 ; Mendieta 1971, pp. 77-78). Pour un approfondissement sur le rôle de ces quatre fonctionnaires dans le tissu social mexicain, nous renvoyons à Piho (1972).

⁴⁵³ Las Casas (1967, 2, 408) ; Motolinía (1971 p. 336) ; Torquemada (1975-1983, Livre 4, p. 79). Voir López Luján (2006, vol. I, p. 279).

⁴⁵⁴ López Luján (2006, vol. I, pp. 287-291). Claude-François Baudez propose un schéma similaire à l'égard du rite d'élection du roi Pacal à Palenque. Le souverain entrait dans les souterrains du Palais par un accès situé à l'ouest de la structure, par où il entrait symboliquement dans l'inframonde. Il sortait par un accès oriental qui, en assimilant le roi à l'astre solaire, décrétait sa renaissance dans le monde (Baudez 2002, pp. 114-129).

Tableau n° 4 : les espaces dénommés « tlacohtcalco » dans le corpus des sources écrites

Le Tlacohtcalco	Activités
Temple et lieu de sacrifice	Dépôt de lances et flèches ; sacrifices nocturnes par extraction du cœur lors de l'allumage du Feu Nouveau, ou de Panquetzaliztli, ou de Tlacaxipehualiztli.
Chambre de jeûne avant l'élection des <i>tlatoani</i>	Jeûne et pénitence pendant quatre jours.
Chambre de veille des <i>tlatoani</i> défunts	Préparation des effigies des guerriers morts ; offrandes de nourriture ; chants funèbres des familles ; habillage des dépouilles du <i>tlatoani</i> ; onction du corps.
Structure en bois peint	Dépôt des dépouilles du <i>tlatoani</i> ; amenée jusqu'au sommet du Templo Mayor.
Cour pour réalisation crémation	Rites funèbres devant les effigies des défunts.

Un concept émerge avec force de la lecture de ce tableau. Ce qu'était le tlacohtcalco pour les Mexicas ne correspondait pas à un espace univoque, ni à un bâtiment religieux spécifique. Il ne s'agissait pas d'un espace, mais d'un concept. Il pouvait s'identifier à une salle, à un arsenal ou à une tombe en bois mais, l'élément le plus important représenté par son symbolisme. Le Tlacohtcalco était avant tout la matérialisation, dans le monde mexica, de l'orient associé aux terres arides du nord et, pour autant, il s'agissait d'une représentation de l'inframonde. Nous verrons que ce même phénomène se retrouve en relation avec l'étude d'autres typologies d'édifices.

5.3.1.d Le Tlacohtcalco en Toxcatl

Avant tout, il importe de signaler que l'image contenue dans le manuscrit du père franciscain représente un temple de dimensions imposantes (Fig. 28). On voit, notamment, une pyramide vue frontalement, de quatorze marches, sur lesquelles se trouvent quatre flûtes cassées par l'*ixiptla*. Le sanctuaire, au sommet, montre une frise décorée de cercles blancs sur un fond noir, c'est-à-dire, la même décoration que celle arborée dans l'illustration de l'*Atlas* Durán. La victime, vraisemblablement allongée sur la pierre sacrificielle, est maintenue, les bras et les jambes ouvertes par trois prêtres, tandis que le quatrième est en train de soulever le cœur vers le soleil⁴⁵⁵. À la lumière de cette représentation, il faut reconnaître qu'il est bien difficile d'identifier ce temple avec la petite structure décrite dans le *Codex de Florence*. Malgré l'évidente homogénéité iconographique visible dans les représentations des bâtiments religieux, dans ce document en effet, les

⁴⁵⁵ Sahagún (1979, t. I, Livre II, f° 30v).

différences entre cette illustration et celle contenue dans la pl. n° 8v du Livre III, qui montre un petit autel consacré au Seigneur au Miroir Fumant et vraisemblablement identifié à un *momoxtli*, sautent aux yeux⁴⁵⁶. Selon Carrasco, le Tlacoachcalco auquel il est fait allusion dans la vingtaine s'identifierait avec le centre principal du royaume de Chalco, organisé en quatre communautés orientées vers les directions cardinales⁴⁵⁷. Il est vrai que Tlacoachcalco représente aussi une étape des pérégrinations des Mexicas, citée dans l'*Historia de los Mexicanos por sus pinturas* comme un endroit où ils bâtirent un temple pour Huitzilopochtli⁴⁵⁸. Ici, les Mexicains se divisent afin d'empêcher les Chichimèques, qui demeureraient sur ces terres, de s'unir pour s'opposer à leur présence. Ceux qui restent à Tlacoachcalco, en revanche, prennent le manteau et la peau de cerf appartenant à Mixcoatl, tout comme ses flèches et un sac où ils jetaient les fruits des figuiers de barbarie. Avant de terminer cette analyse, nous devons mentionner un dernier aspect qu'il est peut-être possible de relier au symbolisme de l'espace sacrificiel choisi pour l'immolation de l'*ixiptla* de Tezcatlipoca. Grâce aux chroniques rédigées par Chimalpahin, ainsi qu'aux travaux de Durand-Forest, nous avons pu souligner la valeur essentielle jouée par le culte du Seigneur au Miroir Fumant dans la géographie rituelle de la région de Chalco. En particulier, les dimensions modestes et la localisation solitaire du sanctuaire décrit par les informateurs de Sahagún, bien exprimées par le vocable *teucaltontli*, ne vont pas sans rappeler un autre temple de taille réduite – qualifié précisément de *tzacualtzintli* – aussi consacré à Tezcatlipoca, mentionné dans la septième relation de Chimalpahin. Dans cet extrait, il est question d'une période de sécheresse de cinq ans, envoyée par Tezcatlipoca sur les terres de la population de Chalco. Dans l'année 13 Tecpatl, correspondant à 1336, les Chalcos convainquirent le porteur du dieu, Quetzalcanauhtli, appartenant aux Tecpantlacas Tlacoachcalcas, d'emmener Tezcatlipoca à une rencontre :

« [Temizteuctli] reçut le Diable au milieu de la petite pyramide ; et, en le recevant, il lui offrit un disque de bois incrusté de jade. Le Diable en fut très heureux, et [en échange] il lui donna le *tlatocayotl* et la couronne seigneuriale [...] » / « [...] *oncan connamiquito yn tzacualtzintli ybtic in diablo; ynic quinamiquito yn conmacac chalchihcuanhyahuallolli. Cenca quitlaçocama yn diablo, oncan quimacac yn tlatocayotl yn teubctzontli [...]* »⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, Livre III, pl. n° 8v. Rappelons également que parfois les témoignages écrits des informateurs de Sahagún et les illustrations contenues dans le *Codex de Florence* ne coïncident pas. C'est notamment le cas – documenté par Olivier – du petit autel improvisé que les fidèles érigeaient pour Tezcatlipoca lors des rencontres avec cette divinité, et montré dans la pl. n° 25, comme une petite pyramide (Sahagún 1979, t. I, f° 25 ; Olivier 1997, p. 200).

⁴⁵⁷ Carrasco (1991, p. 44).

⁴⁵⁸ *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (2011, p. 57).

⁴⁵⁹ Chimalpahin (1998, vol. II, p. 39).

Le résultat de cet échange fut la division du *tlacocayotl*, ainsi que la soumission à Tezcatlipoca⁴⁶⁰. Bien évidemment, ces quelques données fragmentaires ne sont pas suffisantes pour permettre de déchiffrer le sens exact de l'utilisation du Tlacochealco lors du sacrifice du représentant de Tezcatlipoca. Cependant, ce passage tiré de l'histoire mythique chalca permet de supposer une relation entre la géographie rituelle parcourue par les protagonistes de la vingtaine de Toxcatl et les étapes liées à l'hégémonie du Seigneur au Miroir Fumant dans l'aire. De plus, la remise de la couronne seigneuriale de la part de Tezcatlipoca, réitère les liens existant entre cette divinité et le pouvoir royal. Ce détail ne fait que s'ajouter aux remarques exposées par Olivier. Le chercheur, en effet, avait justement attiré l'attention sur l'assimilation étymologique entre le lieu où le souverain pratiquait la pénitence, avant son intronisation, le même où il était veillé après sa mort, et l'espace de sacrifice de l'*ixiptla* de la divinité tutélaire du pouvoir royal⁴⁶¹.

5.4. De retour à Tenochtitlan : des étendues lagunaires aux quartiers

5.4.1. Les espaces de réalisation du *coatlapachtli* et de l'effigie de Huitzilopochtli

Nous l'avons vu : la vingtaine de Toxcatl, selon les informateurs de Sahagún, prévoyait, à côté des rites célébrés en l'honneur de la personnification de Tezcatlipoca, le façonnage de plusieurs effigies divines, préparées à partir de pâte de graines d'amarante. En effet, si le texte contenu dans le Livre II du *Codex de Florence* nous renseigne seulement sur la présence de la figure de Huitzilopochtli, les données documentées dans le Livre XII, tout comme dans les *Primeros Memoriales*, complètent le cadre des connaissances à notre disposition en faisant référence à l'existence d'une autre effigie ; cette dernière représente de manière logique, précisément le Seigneur au Miroir Fumant, ainsi que, probablement, le patron divin des marchands, Yacatecuhtli⁴⁶². Cette considération acquiert sa cohérence dans la mesure où l'on peut analyser les contextes d'utilisation du verbe nahuatl *tlâcatia*⁴⁶³, qui veut dire « engendrer, mettre au monde »⁴⁶⁴, dans le corpus

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

⁴⁶¹ Olivier (2002, p. 125).

⁴⁶² Sahagún (1974, p. 31).

⁴⁶³ Une autre catégorie grammaticale qui fait allusion au façonnage des effigies est le verbe *tzobnallôtia*, dont la racine est précisément le vocable *tzobnalli*, la pâte des graines d'amarante (Wimmer 2006, *s.v.* *tzobnallôtia*). Ce verbe est employé pour faire allusion à la préparation de l'image de la déesse Tzapotlatenan (Sahagún 1950-1982, Livre I, chap. 9, p. 17).

⁴⁶⁴ Wimmer (2006, *s.v.* *tlacatia*). Molina (2008, f° 115v) et Karttunen (1992, p. 253) donnent, comme traduction « nacer » ; Siméon (1963, p. 505) traduit par « naître, voir le jour ».

des fêtes des vingtaines. En effet, dans la version nahuatl du *Codex de Florence*, tout comme dans les textes des *Primeros Memoriales*, ce verbe fait clairement référence à la réalisation d'effigies en pâte *tzoalli* des membres du panthéon mexica (cf. Annexe n° 1).

L'analyse des rituels de Toxcatl, entamée par Olivier, confirme en outre l'existence de l'effigie en pâte *tzoalli* du Seigneur au Miroir Fumant. En effet, le chercheur reprend les témoignages d'Andrés de Olmos, transcrits par Motolinía, selon lesquels une effigie de pâte du dieu était bel et bien présente pendant la fête. Diego de Holguín, l'un des spectateurs du massacre perpétré par les Espagnols, précisément lors de la vingtaine de Toxcatl, relate la présence de deux effigies « *de maíz molido* », au dos desquelles étaient attachés deux indigènes, à l'aide d'une corde⁴⁶⁵.

En raison de la valeur tout à fait essentielle jouée par la pâte d'amarante, il faut d'abord fournir une clé de compréhension par rapport à la procédure de préparation de cet aliment, que nous savons tenir un rôle remarquable dans la dimension liturgique mexica. La pâte de graines d'amarante constituait une nourriture caractérisée par l'importance rituelle jouée par son offrande, utilisation et consommation lors des cérémonies religieuses⁴⁶⁶. Le *Codex de Florence* est sans doute la source la plus complète par rapport aux descriptions inhérentes à ses contextes d'utilisation, mais il s'avère intéressant – en ce qui concerne notre analyse – de croiser les données du franciscain avec celles contenues dans l'œuvre de Diego Durán. Les informateurs de Sahagún nous dévoilent les différents usages de cette nourriture, qu'il est possible de subdiviser sur la base des contextes liturgiques d'appartenance (Cf. Annexe n° 2).

5.4.1a La préparation de la pâte et le façonnage de l'image divine

En ce qui concerne spécifiquement la préparation de la pâte utilisée pour fabriquer l'effigie de Huitzilopochtli, nous disposons de deux descriptions bien détaillées. Tirées du *Codex de Florence*, elles font référence aux fêtes de Toxcatl et Panquetzaliztli⁴⁶⁷. À travers le

⁴⁶⁵ Motolinía (1971, p. 51) ; Olivier (1997, p. 257).

⁴⁶⁶ Pour un approfondissement de ce sujet, nous renvoyons à la lecture de Velasco Lozano (2001) et Reyes Equiguas (2005).

⁴⁶⁷ Nous retrouvons une allusion à la réalisation de nourriture divine, présentée devant l'effigie de Huitzilopochtli, dans la description de la vingtaine de Pachtontli/Teotleco. Les jeunes filles du *calmecac*, en effet, allaient déposer au pied du Colibri de la gauche un récipient rempli de pâte de maïs. Lors de l'arrivée du dieu sur terre, une empreinte serait apparue à la surface de cette pâte (Durán 1984, vol. I, chap. XVI, p. 153).

croisement des données contenues dans les descriptions des deux fêtes traitées par le moine franciscain, nous pouvons reconstruire les étapes de préparation de cet aliment. Nous remarquerons avant tout que cette importante activité rituelle était l'apanage des jeunes filles qui étaient au service du dieu tutélaire mexicain pendant un an ; ce rite avait une dimension nocturne. Les jeunes filles écrasaient les graines d'amarante, appelées *chicalotl*⁴⁶⁸, et puis elles les pétrissaient. Ensuite, elles divisaient la pâte obtenue en plusieurs morceaux et les mettaient dans des bols, qu'elles remplissaient avec de l'*axin*. Il s'agissait d'une substance jaune et cireuse obtenue à l'issue de l'écrasement et la cuisson d'un insecte appelée précisément *axin*⁴⁶⁹. Avait lieu ensuite une minutieuse opération de contrôle de la pâte, de laquelle on enlevait tout déchet, constitué par des graines noires et brillantes, appelées *petzicatl*, ainsi que par de la paille. Une fois la pâte prête, les informateurs de Sahagún insistent sur son aspect moelleux, comparé à la résine de pin ou au sirop d'agave cuit⁴⁷⁰. La réalisation de l'effigie du dieu était l'étape suivante, effectuée à partir d'une structure formée par des bâtons qui constituait, probablement, le squelette de l'effigie⁴⁷¹.

En ce qui concerne la dimension spatiale et le lieu où ces opérations, étaient réalisées le récit de Sahagún explique qu'en préparation de la fête de Toxcatl, les graines d'amarante étaient moulues dans la cour du Grand Temple. Or, il paraît fondamental d'insérer cette donnée dans son contexte spécifique, puisque sa description fait clairement allusion à la tristement célèbre vingtaine où les Espagnols étaient déjà hébergés à Tenochtitlan, au moment où Cortés avait quitté la ville pour aller à la rencontre de Pánfilo de Narváez qui venait de rejoindre les côtes mexicaines. Les informateurs indigènes insistent sur le fait que les Espagnols voulaient voir et connaître les préparatifs pour la fête de ce mois et que, au moment où les jeunes filles vouées à Huitzilopochtli étaient en train de moudre les graines d'amarante, ils n'arrêtaient pas de circuler entre elles et

⁴⁶⁸ Wimmer donne, comme nom botanique de ce végétal, celui d'Argémone. Il s'agissait d'une herbe épineuse, pour l'identification de laquelle l'auteur propose deux hypothèses : soit qu'il soit question d'un synonyme de *michihuauhtli*, soit de la graine de cette plante, à l'origine de la réalisation de la pâte *tzollitl* (Wimmer 2006, s.v. *chicalotl*). Selon Molina (2008, f° 19v) il s'agit d'une « yerba quel leva abrogo y espinas ». Une définition identique se retrouve chez Siméon (1963, p. 83).

⁴⁶⁹ Cette substance était utilisée en tant que produit de beauté ainsi que pour ses propriétés médicinales. Effectivement, on l'utilisait sous forme d'onguent pour protéger la peau et les lèvres du froid pendant les voyages et comme remède contre la diarrhée et l'intoxication de champignons (Sahagún 1950-1982, Livre X, chap. 24, p. 90 ; Livre XI, chap. 7, p. 132). Pour un approfondissement sur l'utilisation de l'onguent à base d'*axin* et de ses implications au niveau social en tant que produit de beauté, nous renvoyons à l'analyse proposée par Dupey García (2010, vol. I, p. 107).

⁴⁷⁰ Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. 1, p. 5).

⁴⁷¹ *Ibidem*, Livre XII, chap. 19, p. 51.

d'observer les actions réalisées par ces dernières⁴⁷². Or, à mon sens, il paraît logique de se demander si cette exhibition publique féminine ne puisse pas être interprétée comme étant une infraction manifeste au code prescrit pour la réalisation de la fête, dont le but aurait été celui de satisfaire la curiosité des étrangers. L'analyse des autres vingtaines, en effet, ne mentionne jamais une préparation publique de la pâte *tz'oalli* destinée aux effigies divines, puisque les lieux de réalisation étaient soit les *calmecac*, soit les *calpulco*, soit les maisons⁴⁷³.

La dernière étape de réalisation de l'effigie sacrée de Huitzilopochtli était constituée par son habillage et ornementation. Les informateurs de Sahagún ne spécifient pas qui était chargé de ces fonctions, mais ils expliquent que ceux qui exposaient le visage de l'image divine, au petit matin, étaient les garçons qui avaient jeûné pendant un an pour le dieu ; les mêmes qui, ensuite, lui offraient de l'encens ainsi que de la nourriture⁴⁷⁴. Les informateurs nahuas du franciscain prennent le soin de préciser que ce n'était pas encore à ce moment-là que la statue était portée dans la Grande Pyramide. Les documents de Sahagún ne donnent aucun renseignement à propos du destin des effigies de pâte façonnées lors de cette vingtaine. En revanche, une comparaison avec le déroulement des autres fêtes de l'année solaire, rend manifeste qu'elles étaient tuées rituellement et consommées. Un passage du Livre III nous informe du fait qu'il s'agissait du destin de l'image de *tz'oalli* de Huitzilopochtli en Panquetzaliztli, tout comme des effigies des montagnes, les Tepictoton, en Tepeilhuitl et Atemoztli et du *xocotl*, en Xocotl Huetzi (cf. Annexe n° 2). Pour en revenir aux rites, l'étape suivante était la procession *tlayabualoliztli* qu'on réalisait dans la cour du Grand Temple, pendant laquelle l'effigie était ramenée au-dessus du « lit de serpents », le *coatlapexco*. Cette structure était une métaphore du ciel diurne car, selon le *Codex Ramírez*, l'effigie de Huitzilopochtli était représentée assise sur cette litière, dans son temple, pour signifier qu'elle était assise dans le ciel⁴⁷⁵. Selon les informateurs de Sahagún, le *coatlapexco* était aussi le nom du radeau construit par Quetzalcoatl afin d'embarquer, après avoir rejoint la côte⁴⁷⁶. Ce détail apparaît intéressant, dans la mesure où il nous confirme, une fois de plus, la nature aquatique de la voûte céleste dans l'univers nahua.

⁴⁷² *Ibidem*.

⁴⁷³ *Ibidem*, Livre I, chap. 15, p. 33 ; Livre II, chap. 24, p. 66 ; chap. 29, p. 112 ; Annexes, 179, 192 ; chap. 32, p. 131 ; chap. 35, p. 152 ; chap. 38, p. 168.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, Livre XII, chap. 19, p. 51.

⁴⁷⁵ *Codex Ramírez* (1979, p. 223).

⁴⁷⁶ Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. 14, p. 38).

La version espagnole spécifie que cette litière, tout comme l'effigie, était construite dans le *calpulli* de Huitznahuac⁴⁷⁷. Il s'agit d'une donnée fort intéressante, qui ouvre un débat très significatif sur les espaces rattachés aux sanctuaires, où avait lieu la réalisation d'objets du culte, comme les vêtements endossés par les statues des dieux, ou par leurs personnifications vivantes, nattes de végétaux tressées, ou des artefacts comme les litières ou les maisons de bois « tlacochcalco ». Les endroits où l'on pratiquait ces actes étaient, fort probablement, les *calmecac*. Nous renvoyons à l'analyse de cette théorie au chapitre suivant, consacré à la vingtaine d'Etzalcualiztli⁴⁷⁸. Pour l'instant, nous nous occuperons de l'étude du lieu de réalisation de l'effigie de Huitzilopochtli, ainsi que de son moyen de locomotion, à travers l'analyse du *calpulli* de Huitznahuac.

5.4.2. Le *tlaxilacalli* de Huitznahuac dans la *parcialidad* de Teopan

Afin d'approcher l'analyse de cet espace urbain, l'étude détaillée des documents historiques souligne un déplacement nécessaire à l'extérieur du centre cérémoniel mexica, plus précisément dans la « *parcialidad* » de Teopan. Après la Conquête espagnole, on lui avait ajouté l'appellation de San Pablo ; elle occupait la zone sud-orientale de l'île (Fig. 29). L'ancienneté du lieu ainsi que les liens très étroits que ce *calpulli* gardait avec le dieu tutélaire mexica sont des données déjà mises en évidence à partir des sources du XVI^e siècle, comme Alvarado Tezozomoc. En effet, dans sa chronique relative à l'arrivée des Mexicas dans leur terre promise, l'auteur relate le passage par le lieu appelé Temazcaltitlan Teopantlan, où le prêtre de Huitzilopochtli, appelé Cuauhtloquetzqui, commande aux Mexicas de dégager des herbes et des roseaux le lieu où ils avaient vu l'aigle perché sur le nopal, puisqu'un jour leur dieu déciderait d'arriver. Ce lieu – spécifie le texte – se situait près d'un ravin et d'un point d'eau très profond. Alvarado Tezozomoc continue en disant :

« Ainsi, ensuite ils construisirent un oratoire de laïches et roseaux près du figuier de barbarie de l'aigle et point d'eau puisqu'ils n'avaient pas d'adobe, de bois, de planches, puisqu'ils se trouvaient au milieu du grand lac, encerclé de tous côtés de laïches, roseaux et oiseaux en tous genres » / « *Y así, luego hizieron una hermita toda de carrizo y tule peque del Quetzalcoatl junto al tunal del águila y ojo de agua por no tener adoues, madera, tablazón, por estar en medio del gran lago, çerçado por todas partes de carrizo y tulle y abes de bolantería de todo género* »⁴⁷⁹.

⁴⁷⁷ Sahagún (1989, t. I, p. 118).

⁴⁷⁸ *Infra*, chap. III, III, 6.1.

⁴⁷⁹ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. III, p. 62).

Ce passage nous donne deux informations fondamentales, c'est-à-dire que le signal de l'arrivée dans la terre promise attendu par les Mexicas, ainsi que le lieu de construction du premier lieu de culte consacré au Colibri de la gauche, étaient localisés dans la « *parcialidad* » de Teopan et, plus précisément dans le *tlaxilacalli* de Temazcaltitlan⁴⁸⁰. C'est encore Alvarado Tezozomoc qui nous informe sur le fait que le quartier appelé Huitznahuac Ayauhcallitlan était situé à l'endroit du marché de San Pablo⁴⁸¹. Il n'est donc pas étonnant de savoir que c'est précisément dans ce quartier qu'était confectionnée l'effigie de Huitzilopochtli lors de la fête de Toxcatl⁴⁸².

Huitznahuac faisait partie des *calpulli* mentionnés par ce dernier auteur comme appartenant à la ville mythique d'Aztlan, et son importance au sein du tissu politique et social de la ville de Mexico-Tenochtitlan était reconnue. Le temple de Huitznahuac figure parmi les « *degolladeros* » utilisés lors de l'inauguration du Grand Temple sous le règne d'Ahuizotl en 1487⁴⁸³, ce qui nous permet de rattacher à son enceinte cérémonielle la présence et le fonctionnement d'un *tzompantli*. Rappelons également que la liste des édifices de Sahagún nous renseigne sur la présence d'un *calmecac* directement relié au temple de Huitznahuac, où demeuraient les prêtres qui servaient dans le temple⁴⁸⁴. Déjà Seler avait remarqué le rôle joué par ce quartier lors des rituels d'intronisation des souverains mexicas décrits par Alvarado Tezozomoc, puisque le temple de Huitznahuac représentait l'une des étapes de la procession qui conduisait le futur *tlatoani* du Grand Temple de Huitzilopochtli jusqu'au rivage du lac⁴⁸⁵. Par ailleurs, la planche n° 19 du *Codex Mendoza* montre que l'entretien de ce temple était à la charge des habitants de Tlatelolco⁴⁸⁶.

⁴⁸⁰ Rovira Morgado (2010, p. 43).

⁴⁸¹ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXII, p. 304).

⁴⁸² Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 24, p. 71).

⁴⁸³ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXII, p. 308).

⁴⁸⁴ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 183). Dans son travail sur la *parcialidad* de Teopan, Rovira Morgado considère que le temple de Huitznahuac, ainsi que le *calmecac*, les deux étant mentionnés dans la liste des édifices de Sahagún, se localisaient précisément dans ce quartier. Il ~~et il~~ suppose que l'emplacement ce dernier devait être très proche du sanctuaire qui était le centre principal de la dimension liturgique de Teopan. Pour cette raison, il suppose également que la tradition d'enseignement de ce monastère ait pu être récupérée, après la Conquête espagnole, grâce à la création, en 1580, du Collège de San Pablo dont le fonctionnement aurait coïncidé avec le déclin du Collège de la Santa Cruz de Tlatelolco (Rovira Morgado 2010, pp. 47, 52).

⁴⁸⁵ Rovira Morgado identifie de manière hypothétique cette dernière étape avec l'Ayauhcalli situé, toujours selon Alvarado Tezozomoc, dans le *tlaxilacalli* de Temazcaltitlan (Rovira Morgado 2010, p. 50).

⁴⁸⁶ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LVIII, pp. 248-249) ; Seler (1990-1998, vol. III, pp. 237-238). Pour un approfondissement du symbolisme spatial de la procession réalisée par le futur *tlatoani* à l'intérieur de la géographie rituelle de Mexico-Tenochtitlan nous renvoyons à Rovira Morgado (2010).

5.4.3. Le culte religieux à Huitznahuac : Tezcatlipoca, Omacatl et Tlacahuepan Cuexcotzin

Les cycles mythiques du Mexique central nous renseignent sur les liens étroits existant entre les entités surnaturelles vénérées dans le quartier de Huitznahuac et le Seigneur au Miroir Fumant, notamment en raison du fait que, selon l'*Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, Tezcatlipoca est précisément le créateur des Centzonhuitznahua qui s'opposèrent à la naissance de Huitzilopochtli⁴⁸⁷. Par ailleurs, les informateurs de Sahagún nous disent que le dieu de Huitznahuac était Omacatl, une autre manifestation du Seigneur au Miroir fumant sous son aspect de dieu des banquets⁴⁸⁸. Effectivement, comme l'ont démontré Guilhem Olivier et Michel Graulich, plusieurs éléments nous permettent de penser que ces deux divinités se confondaient. N'oublions pas que le *Codex Magliabechiano* dit que les temples appelés Tlacoachcalco et Huitznahuac étaient consacrés au Seigneur au Miroir Fumant⁴⁸⁹. Ensuite, il faut considérer que, pendant la dixième fête mobile, qui était célébrée le jour Ome Acatl, on disait que ce signe était celui de Tezcatlipoca. Un prêtre, ou un ancien du *calpulli*, confectionnait avec de la pâte d'amarante « l'os » du dieu Omacatl, qui était consommé après le sacrifice de la personnification du dieu⁴⁹⁰. On adressait aussi des offrandes précisément à Tezcatlipoca-Titlacahuan et on sacrifiait une personnification du dieu Huitznahuatl dans le Tezcatlachco, le « lieu du jeu de balle du miroir »⁴⁹¹. Pour terminer, il est intéressant de souligner que l'effigie du dieu Omacatl portait la même peinture faciale que celle de Tezcatlipoca⁴⁹², et elle pouvait être installée dans la maison d'un dévot qui – après 260

⁴⁸⁷ *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (2011, p. 39) ; Olivier (1997, p. 194) ; Couvreur (2000, p. 29).

⁴⁸⁸ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 15, p. 33) ; Olivier (1997, pp. 55-56) ; Graulich (2002). Le Huitznahuac est clairement mentionné en qualité de Temple de Tezcatlipoca dans les *Anales de Tlatelolco* (1980, p. 66). De plus, le prêtre principal de ce lieu de culte est dénommé Tohueyo, c'est-à-dire le même nom porté par Tezcatlipoca en tant que Huastèque séducteur, lors de la chute de la ville mythique de Tollan (*Anales de Tlatelolco* 2004, p. 115 ; Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 9, p. 27).

⁴⁸⁹ *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 36v).

⁴⁹⁰ Cette référence à la réalisation de l'« os du dieu » ne va pas sans rappeler la cérémonie décrite par Durán, dans laquelle les jeunes filles du *calmecac* réalisaient les « os » de Huitzilopochtli, ce qui ajoute une relation supplémentaire entre les deux divinités. Qui plus est, Ome Acatl était aussi la date de la naissance et de la victoire de Huitzilopochtli sur le Coatepec (Graulich 2002, p. 4) ; les informateurs de Sahagún nous disent que c'était le maître des jeunes de Huitznahuac, celui qui guidait la danse effectuée lors de la baignade de l'effigie de Huitzilopochtli par les jeunes, qui jeûnait pour le dieu pendant un an (Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. I, p. 7).

⁴⁹¹ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 185). Pour un approfondissement des relations entre Tezcatlipoca et le symbolisme du jeu de balle, nous renvoyons le lecteur à Graulich (2000a) et Olivier (1997, pp. 165-166).

⁴⁹² Le dieu des banquets partageait beaucoup d'autres attributs avec Tlacoachcalco Yaotl, autre aspect de Tezcatlipoca. Il s'agit du manteau, du bouclier et du *tlachieloni*, l'instrument pour voir (Sahagún 1974, f° 266r ; León-Portilla 1958, p. 147 ; Saurin 1999, pp. 54-58 ; Graulich 2002, p. 4).

jour toujours sous le signe Ome Acatl – la ramenait au temple du *tlaxilacalli* d'Omacatl, après l'avoir gardée durant toute l'année divinatoire⁴⁹³. La version espagnole du *Codex de Florence* précise que cette effigie était réalisée pour le jour du signe Deux Roseau, ce qui veut dire que l'image était façonnée en pâte *tzoalli*, vraisemblablement dans le *calpulli* du dieu, qu'on peut identifier comme étant le Huitznahuac. Effectivement, le prêtre rattaché à ce quartier était le Huitznahua Teuhoatzin Omacatl et il avait à sa charge l'éducation des garçons du *calmeca*⁴⁹⁴. Selon Pomar, à Texcoco, le temple de Tezcatlipoca se trouvait précisément dans le quartier de Huitznahuac⁴⁹⁵.

Or, qui était Tlacahuepan Cuexcotzin, la dernière entité surnaturelle directement rattachée à la dimension liturgique du complexe de Huitznahuac ? Encore une fois, nous pouvons découvrir les liens qui l'unissait à Tezcatlipoca et Huitzilopochtli à partir de l'analyse des mythes. Les informateurs de Sahagún racontent que l'un des prodiges mythiques, qui décrétèrent la chute de Tollan, avait été constitué par un épisode mis en scène dans la place du marché de la ville, où Tlacahuepan ou Cuexcoch – autre aspect du Seigneur au Miroir Fumant – faisait danser dans la paume de sa main un enfant qui était Huitzilopochtli. Pour essayer de voir cela de plus près, beaucoup de Toltèques se bousculèrent et moururent écrasés. Ensuite, sur le conseil de Tezcatlipoca même, tous commencèrent à lancer des pierres contre Tlacahuepan, jusqu'à le tuer. Alors que le corps puant commençait à provoquer la mort de beaucoup de gens, personne ne put le soulever pour le jeter hors de la ville, comme l'avait conseillé encore une fois Tezcatlipoca, car les cordes qui le serraient se rompirent en provoquant – une fois de plus – la mort de beaucoup de Toltèques. Encouragés par Tezcatlipoca à entonner un chant qui les aurait aidés dans leur mission, les Toltèques bougèrent à nouveau le corps, jusqu'au moment où une autre corde se rompit, les tuant. Les survivants rentrèrent ensuite chez eux comme s'ils étaient ivres⁴⁹⁶. Toujours dans les récits qui relatent de la fin de Tollan, Tlacahuepan est aussi mentionné, avec Tezcatlipoca et Huitzilopochtli, comme étant celui qui rencontre et enivre Quetzalcoatl⁴⁹⁷. Lors de la fête de Toxcatl, il est appelé aussi Ixteucal⁴⁹⁸ et Teicauhtzin, « le vénérable jeune frère »⁴⁹⁹. L'analyse de sa parure démontre

⁴⁹³Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. I, p. 38 ; Annexe, p. 185, Livre IV, chap. 15, p. 56).

⁴⁹⁴*Ibidem*, Livre II, Annexe, p. 206.

⁴⁹⁵Pomar (1941, pp. 10-11). Le temple d'Omacatl représentait l'une des stations liturgiques dans lesquelles les femmes des guerriers qui étaient partis à la guerre, allaient déposer des offrandes de nourriture (Alvarado Tezozomoc 2001, chap. XXX, p. 139).

⁴⁹⁶Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. 9, pp. 27-28).

⁴⁹⁷*Ibidem*, chap. 4, pp. 17-18.

⁴⁹⁸Siméon (1963, p. 202) traduit cela par « Sage seigneur du ciel ».

une fois de plus ses liens avec Tezcatlipoca, Huitzilopochtli et les Centzonhuitznahua⁵⁰⁰. Nous disposons donc d'assez d'éléments pour dire que le *calpulli* de Huitznahuac était le lieu de façonnage d'au moins trois effigies en pâte *tzoalli* ; celle de Huitzilopochtli en Toxcatl, celle d'Omacatl, pendant la onzième fête mobile et celle de Tlachahuepan Cuexcotzin en Panquetzaliztli. Or, nous venons de démontrer jusqu'à quel point ces trois entités surnaturelles avaient des liens très étroits entre elles, ce qui nous permet de les considérer comme étant un ensemble directement rattaché à cet espace culturel.

5.5. Les lieux de culte à l'intérieur de l'enceinte cérémonielle

Comme il en est souvent le cas, lors de l'analyse des rituels des vingtaines de l'année solaire, les témoignages recueillis par Sahagún et Durán se recoupent de manière très significative. En effet, le moine franciscain nous renseigne sur la réalisation des cérémonies qui avaient lieu dans l'enceinte du Templo Mayor, ayant pour protagoniste l'effigie de pâte *tzoalli* du Colibri de la gauche. La chronique du Dominicain, en revanche, nous informe sur l'utilisation des espaces de l'enclos du Temple de Tezcatlipoca, dont les rites tournaient autour de l'image du Seigneur au Miroir Fumant. En réalité, à y regarder de plus près, nous découvrons que les deux documents décrivent le même corpus d'actions liturgiques, comme démontré dans le tableau n° 5⁵⁰¹.

Tableau n° 5 : le parallélisme des rites de Toxcatl en l'honneur de Tezcatlipoca et Huitzilopochtli selon l'*Historia general* et l'*Historia de las Indias*

L'enclos du Templo Mayor <i>Codex de Florence</i>	L'enclos du Temple de Tezcatlipoca <i>Historia de las Indias</i>
Procession <i>Tlayabualoliztli</i> , avec la litière de l' <i>ixiptla</i> en pâte <i>tzoalli</i> , dans la cour du temple, réalisée par	Procession <i>Tlayabualoliztli</i> , avec la litière de l' <i>ixiptla</i> (vivante ?), dans la cour du temple, réalisée par les

⁴⁹⁹ Ce nom pourrait signifier « le vénérable jeune frère », en considérant comme racine du substantif le mot *teiccanbtl*, qui veut dire « le plus jeune frère » auquel on aurait ajouté le suffixe révérenciel « *tzin* » (Wimmer 2006, s. v. *teiccanbtl* ; Molina 2008, f° 94r ; Siméon 1963, p. 407 ; Karttunen 1991, p. 219).

⁵⁰⁰ Sa parure était caractérisée par des vêtements en papier ornés de disques noirs et brillants, une bourse en coton blanc et des grelots d'or aux jambes, attributs de Tezcatlipoca, mais aussi par un couteau de silex fait de plumes et un manteau en filet qui sont, comme précédemment illustré, habituellement visibles dans la parure de Huitzilopochtli.

⁵⁰¹ Olivier avait déjà remarqué cet aspect, en relation avec la course réalisée par les garçons qui montaient au sommet du Temple de Tezcatlipoca, alors que, dans la version de Sahagún, il est possible de deviner ce même passage seulement grâce à une allusion générale à un « lancement » de flèches (Olivier 1997, p. 257).

les guerriers, les maîtres des jeunes, les prêtres.	prêtres, les jeunes du <i>calmecac</i> et les jeunes filles.
Montée de la litière au sommet de la pyramide.	Montée de la litière au sommet de la pyramide.
Lancement des flèches <i>tlatzontectli</i> (et course des garçons au sommet de la pyramide ?).	Lancement des « roseaux » vers l'idole et course des garçons pour s'emparer de la pâte <i>tzoalli</i> déposée par les filles.

Ce tableau s'explique dans la mesure où, comme nous l'avons vu, il y avait deux effigies vénérées en même temps. Bien que les temps des rituels, dans la série de vingt jours, ne soient pas exactement les mêmes – le corpus des actions décrites prend place au cours d'un jour, dans le récit de Sahagún, et de deux, dans celui de Durán – il convient de souligner que les phases de réalisation, dans les étapes de la journée, coïncident⁵⁰². De plus, il est possible d'individualiser, dans la chronique de Durán, un passage ultérieur permettant de deviner qu'avait lieu à cette date le façonnage de l'effigie de *tzoalli* du Seigneur au Miroir Fumant. En effet, Durán relate que, la veille de la fête, les seigneurs offraient de nouveaux vêtements aux prêtres en vue d'habiller l'effigie divine. La remise au dieu de ses habits et de sa parure décréait l'ouverture de son sanctuaire, pour permettre au public d'admirer son image⁵⁰³. Or, cet extrait paraît tout à fait identique à celui décrivant, selon le même auteur, les étapes de réalisation de l'effigie de *tzoalli* de Huitzilopochtli, en Panquetzaliztli. À l'issue de la fabrication de l'image, réalisée par les jeunes filles du *calmecac*, les seigneurs rejoignaient le temple pour remettre aux ministres du culte de nouveaux vêtements, que l'effigie aurait revêtus⁵⁰⁴.

5.5.1. Le Temple du Seigneur au Miroir Fumant, ou l'édifice de l'ancien Arzobispado

Comme l'a souligné Guilhem Olivier, lors de son analyse des lieux de culte consacrés à Tezcatlipoca, nous devons sans doute à Diego Durán la description la plus minutieuse du sanctuaire situé dans le cœur religieux de Mexico-Tenochtitlan⁵⁰⁵. Le

⁵⁰² C'est notamment le cas de la course des garçons. Les deux actions ont lieu, en effet, au coucher du soleil.

⁵⁰³ Durán (1984, t. I, chap. IV, p. 39).

⁵⁰⁴ *Ibidem*, chap. II, p. 28. Il est vrai que la remise de nouveaux habits aux représentations divines, de la part des seigneurs, est une pratique mentionnée dans d'autres vingtaines, où il n'est pas question d'une effigie de pâte, mais d'une *ixiptla* vivante (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 121). Toutefois, le surprenant parallélisme entre les rites de Toxcatl et Panquetzaliztli, ainsi que la présence prouvée de deux images de graines d'amarante, encourage à supposer qu'on a affaire à la description de la même cérémonie.

⁵⁰⁵ Olivier (1997, pp. 192-193).

Dominicain explique que ce temple avait quatre-vingts marches, en haut desquelles il y avait un refuge et, à côté, une pièce de la taille d'une salle, munie d'une porte large et basse, toujours recouverte par un rideau. À l'intérieur de la salle, décorée de tissus colorés et emplumés, se trouvait un autel « de la hauteur d'un homme », au sommet duquel se dressait la statue du dieu. Plusieurs insignes et plumes, tenues de bataille et armes se trouvaient au-dessus de la tête de l'effigie⁵⁰⁶. Au chapitre suivant, Durán décrit un autre sanctuaire dédié au dieu, ainsi que son temple, en spécifiant que cette idole n'était pas représentée debout, mais assise. Ce temple, continue le père dominicain, était situé au même endroit que la maison archiépiscopale, et il n'était « pas moins orné et flanqué de tours et crénelé que celui de Huitzilopochtli »/« [...] *no menos galano y torreado y almenado que el de Huitzilopochtli* [...] ». De plus, à l'intérieur de l'enclos du temple se trouvaient plusieurs pièces. Le chroniqueur mentionne les appartements des prêtres rattachés au culte de la divinité, ainsi que les demeures des jeunes garçons et des jeunes filles qui avaient fait vœu de servir le Seigneur au Miroir Fumant. Le père dominicain donne aussi un emplacement très précis, puisqu'il relate que ce temple était bâti « au même endroit où est édifiée la maison archiépiscopale »/« *en el mismo lugar en que está edificada la casa arzobispal* »⁵⁰⁷.

C'était précisément en suivant les renseignements mis à disposition par cette chronique du XVI^e siècle qu'Ignacio Marquina, en 1954, avait pu situer la structure dans la portion sud-est du centre cérémoniel, dans son plan restructif de l'enceinte sacrée de Mexico. Il avait donné à l'édifice une orientation nord-sud⁵⁰⁸. En raisons des travaux publics réalisés afin de donner plus de stabilité à l'édifice, endommagé à cause du phénomène d'effondrement du centre historique de la ville, en 1987 furent découverts les murs nord et est de l'ancienne structure préhispanique⁵⁰⁹. Ensuite, la découverte du monolithe connu comme étant le *temalacatl-cuaubxicalli* de Motecuhzoma Ilhuicamina, en 1988, a permis de confirmer l'emplacement originel de cet important lieu de culte. La recherche archéologique a pu constater que l'orientation de l'édifice était est-ouest, exactement comme le Templo Mayor⁵¹⁰. Par ailleurs, les travaux menés à cet endroit ont

⁵⁰⁶ Durán (1984, t. I, chap. IV, pp. 38-39).

⁵⁰⁷ *Ibidem*, chap. V, pp. 47-48. Selon Olivier, ces deux descriptions font référence au même endroit, puisque la première insiste sur l'aspect du sanctuaire, au sommet de la pyramide, tandis que la deuxième décrit les appartements qui étaient situés autour de la pyramide (Olivier 1997, p. 192-193).

⁵⁰⁸ Marquina (1960).

⁵⁰⁹ Matos Moctezuma (1999a, p. 76).

⁵¹⁰ Solís Olguín (1992, p. 226) ; Del Olmo Frese (2003, p. 215). Nous avons déjà discuté, lors de l'analyse de la fête de Tlacaxipehualiztli, de la théorie de Carlos González, selon laquelle le temple de Tezcatlipoca aurait partiellement remplacé celui de Yopico. Le sanctuaire de Xipe Totec, en effet, aurait à son tour

permis le dégagement d'une fraction d'un mur préhispanique qui correspondait à la façade occidentale de l'édifice et, où a été localisé un masque encastré dans la pierre. Ce masque, représentant un personnage ou une divinité, est en pierre basaltique. Sur le visage ont été découvertes des traces de peinture rouge⁵¹¹, tandis que l'image arbore un panache de plumes d'aigle, un ornement de front de *chalchibuite*, ainsi que des boucles d'oreilles circulaires et un *yacameztli*, un ornement de nez en forme de demi-lune⁵¹². Del Olmo considère que les attributs iconographiques du personnage ne sont pas suffisants pour en permettre une identification fiable, même si elle propose que l'on puisse l'assimiler soit à Tonatiuh, comme on le voit représenté dans le cuauhxicalli découvert dans l'édifice, soit à une représentation du jeune garçon qui personnifiait Tezcatlipoca pendant la vingtaine de Toxcatl. Selon l'auteur, ce dieu serait représenté avec des attributs semblables dans les scènes qui décorent le *cuauhxicalli*⁵¹³. À notre tour, nous proposons, avec une bonne marge de sécurité, que nous sommes ici plutôt en présence du dieu du soleil. En effet, en suivant l'analyse entamée par Olivier, nous pouvons formuler deux remarques. Premièrement, ces personnages vainqueurs, représentés dans les onze scènes de conquêtes militaires du cuauhxicalli, mélangent les traits iconographiques de Tezcatlipoca et de Huitzilopochtli ; deuxièmement, l'ornement de nez circulaire n'est pas présent⁵¹⁴. À l'appui de notre hypothèse, en revanche, nous signalons que – comme l'a souligné Marc Thouvenot, dans son travail consacré au symbolisme du jade chez les anciens Mexicains – l'ornement de front de *chalchibuite* représente, dans le corpus des données iconographiques, l'attribut principal arboré par Tonatiuh⁵¹⁵. Qui plus est, rappelons que le rouge était la couleur traditionnelle de la peinture faciale du patron de l'astre solaire⁵¹⁶,

changé d'emplacement à la suite de la reconstruction des maisons royales du *tlatoani*, détruites après l'inondation de 1499, causée par la rupture de l'aqueduc de Coyoacan.

⁵¹¹ Il importe de signaler qu'il s'agit aussi de la couleur des éléments architecturaux qui composaient les escaliers découverts (Matos Moctezuma 1999a, p. 81).

⁵¹² Le *yacameztli*, ornement de nez en forme de demi-lune, était un attribut iconographique principalement l'apanage de Tlazolteotl ; il reproduisait précisément la forme de l'astre selenite, comme démontré par certaines illustrations du *Codex Borgia* (1963, pl. n° 16, 23, 50, 55, 58). Les autres divinités associées à cet ornement étaient Patecatl, Mayahuel, Cinteotl et les Cihuateteo. Pour un approfondissement, nous renvoyons à Mikulska Dąbrowska 2008a, pp. 113-137.

⁵¹³ De Olmos Frese (2003, pp. 222-223).

⁵¹⁴ Ces personnages portent un miroir duquel s'échappent deux volutes, à la place du pied gauche, un bouclier avec trois flèches et une bannière, le miroir fumant sur la tempe, ainsi que des ornements d'oreilles circulaires. Pour plus de détails, nous renvoyons à Olivier (1997, pp. 91-92).

⁵¹⁵ Thouvenot (1982, pp. 266-267). Pour les références bibliographiques, nous renvoyons au *Codex Borgia* (1963, pl. n° 9, 15, 18, 71) ; *Codex Vaticanus A* (1900, pl. n° 22v) ; *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pl. n° 12v) ; *Codex Vaticanus B* (1993, pl. n° 49).

⁵¹⁶ Un tour d'horizon des documents pictographiques à notre disposition ne fait que confirmer cette donnée. À ce propos, nous renvoyons aux codex suivants : *Codex Borgia* (1963, pl. n° 7, 9, 15, 18, 23, 24, 49, 55, 71, 75) ; *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pl. n° 12v) ; *Codex Vaticanus A* (1900, pl. n° 19v) ; *Codex*

figuré avec le diadème de pièces de jade, ainsi qu'avec le *yacameztli*, dans la planche n° 6 du *Codex Borbonicus*⁵¹⁷ (Fig. 30).

La présence du dieu de l'astre diurne, dans la composition architecturale du temple du Seigneur au Miroir Fumant, ne saura pas vraiment nous surprendre. Les recherches menées par les spécialistes, effectivement, semblent confirmer l'étroite relation existant entre la liturgie pratiquée dans cet édifice et la personnalité divine du seigneur du jour, d'un côté, et du Tezcatlipoca rouge, autrement connu comme Xipe Totec, de l'autre⁵¹⁸. Les traits solaires du Seigneur au Miroir Fumant représentent un autre aspect connu dans l'histoire des études. Il n'est que la personnification de l'astre couchant de l'occident, dans sa version obscure et féminine qui, comme l'ont prouvé les recherches de Michel Graulich, acquiert des traits lunaires et telluriques⁵¹⁹. Dans l'*Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, il représente l'un des soleils des ères du passé ; le dieu, métamorphosé en jaguar, lui avait mis fin en dévorant les géants⁵²⁰. Sous les traits du coupable de Tamoanchan, Tezcatlipoca se confond avec Piltzintecuhli, entité surnaturelle aux attributs solaires⁵²¹. Du point de vue iconographique, rappelons aussi que, selon l'analyse menée par Seler et Spranz, les représentations du Tezcatlipoca noir gardent beaucoup d'éléments communs avec celles des dieux de la série Macuilli, êtres solaires dont l'une des dénominations est *tonaleque*, « ceux qui ont la chaleur du soleil »⁵²². Selon la septième relation de Chimalpahin, les Nonohualcas Teotlixcas Tlacochoalcalas bâtirent le temple consacré à Tezcatlipoca l'année 13 Acatl, ce qui correspond à 1323. Or, 13 Roseau est précisément la date de création de l'astre, tout comme son nom, dans la pierre du soleil⁵²³. Tezcatlipoca et

Laud (1994, pl. n° 14) ; *Codex Fejérváry-Meyer* (1994, pl. n° 26). Bien évidemment, d'autres entités surnaturelles partagent, avec Tonatiuh, la même peinture corporelle rouge, comme Chicomecoatl, Piltzintecuhli, Macuixochitl-Xochipilli ou Tlatlahqui Tezcatlipoca-Xipe Totec. Pour un approfondissement de la valeur liturgique de cette onction, nous invitons à la lecture de Dupey García (2010, vol. II, pp. 414-423).

⁵¹⁷ *Codex Borbonicus* (1991, pl. n° 6).

⁵¹⁸ Matos Moctezuma (1999a, p. 64) ; González González (2011, pp. 166-182).

⁵¹⁹ Graulich (1999, pp. 263-268).

⁵²⁰ *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (2011, p. 31, 33).

⁵²¹ Seler (1963, vol. 1, pp. 183-184) ; Nicholson (1971, pp. 417-418 et 2000) ; Graulich (1999, p. 263, 315-316) ; Dupey García (2010, vol. II, pp. 414-422).

⁵²² Leur appellation de « Cinq » est due au nom qu'ils détiennent dans le calendrier, au fait qu'ils étaient de cinq couleurs différentes et, parce qu'une main avec cinq doigts était représentée dans la partie inférieure de leur visage. Graulich les associe aux Centzon Huitznahua et, par là, aux Quatre Cents Mimixcoa. À ce propos, nous renvoyons à Spranz (2006, pp. 96-108) ; Seler 1899 (cité en Graulich 1999, p. 238) ; Olivier (1997, p. 74). Selon Dupey García (2010, vol. I, pp. 151, 194-203), les Macuiltonaleque et les déesses Cihuateteo, à leur tour scindées en avatars multicolores, auraient introduit, avec Tezcatlipoca, la guerre sur terre. Du point de vue iconographique, à titre d'exemple, nous renvoyons au *Codex Borgia* (1963, pl. n° 7-48), et au *Vaticanus B* (1993, pl. n° 77-79).

⁵²³ Chimalpahin (1998, t. II, p. 35) ; Graulich (1992a).

Tonatiuh partagent le patronage de la treizaine 1 Miquiztli, dans le *Codex Borbonicus*⁵²⁴. Le temple du dieu, ainsi que sa statue, était orné de fleurs à l'occasion de cette vingtaine et Tezcatlipoca était associé, de la même manière que Xochipilli, aux activités de la danse⁵²⁵. Olivier a attiré particulièrement l'attention sur l'étroite relation existant entre Tezcatlipoca et Xochipilli, entité surnaturelle éminemment solaire⁵²⁶.

Par ailleurs, le soleil jouait un rôle majeur lors des rituels de Toxcatl : non seulement le sacrifice de l'*ixiptla* du dieu avait lieu à midi mais, lors de la procession que la personnification mettait en scène, assise sur la litière, deux prêtres pratiquaient un rite d'encensement. Durán explique que :

« [...] chaque fois qu'il jetait cet encens, il soulevait le bras vers le haut, autant qu'il le pouvait, en réalisant cette cérémonie pour l'idole et pour le soleil, en leur demandant que ses prières et pétitions montent au ciel [...] »/ « [...] *cada vez que echaba aquel incienso, alzaba el brazo en alto, tanto cuanto podía extenderlo, haciendo aquella cerimonia al ídolo y al sol, pidiéndoles subiesen sus ruegos y peticiones al cielo [...]* »⁵²⁷.

L'orientation est-ouest de l'édifice ne fait que confirmer l'importance jouée par le voyage journalier de l'astre sur les pratiques rituelles réalisées à cet endroit. Or, cet astre d'union de contraires apparaît parfaitement personnifié sous les traits de Tonatiuh, moteur du mouvement du cosmos, qui arborait à la fois ses attributs d'astre brûlant et diurne et, en même temps, sa profusion de jade, bijoux aquatiques par excellence⁵²⁸. Si le masque représentant le dieu était placé sur la façade occidentale de l'édifice, c'est-à-dire la façade d'accès au sanctuaire, c'était peut-être pour signifier précisément sa vocation d'astre couchant⁵²⁹. Le *yacameztli*, évocateur des traits lunaires qui caractérisaient les

⁵²⁴ *Codex Borbonicus* (1991, pl. 6).

⁵²⁵ Durán (1984, t. I, chap. IV, pp. 41-43) ; *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 32v) ; *Codex Tudela* (1980, pl. n° 15v).

⁵²⁶ Olivier (2002, pp. 118-119). Xochipilli et Xipe Totec étaient deux personnalités divines qui se confondaient, précisément en raison de leurs attributs solaires.

⁵²⁷ Durán (1984, t. I, chap. IV, p. 41).

⁵²⁸ Selon la recherche menée par Thouvenot (1982, p. 312), Tonatiuh est la divinité qui, à l'intérieur du panthéon mexicain, possède la plus grande quantité d'attributs en jade, avec Tonacatecuhtli et Tlaloc. Selon l'auteur, cette caractéristique était due au fait qu'il s'agissait de l'entité surnaturelle qui permettait, au plus haut niveau, le maintien de la vie.

⁵²⁹ Signalons que, comme l'a remarqué Olivier, nous retrouvons Tezcatlipoca-Itztlacoliuhqui associé, dans plusieurs contextes pictographiques, avec des temples. Dans le *Codex Cospi* (1992, pl. 12), il est en train de s'autosacrifier et de brûler de l'encens face à une pyramide formée par dix marches, à l'intérieur de laquelle se trouve une chouette. Le temple est crénelé et, de son intérieur, s'échappe une volute de fumée où l'on voit la représentation de ce qu'Aguilera a interprété comme étant une perle de jade et un disque solaire, probable image du soleil nocturne (*Codex Cospi* 1988, p. 81). Dans le *Codex Fejérváry-Meyer* (1994, pl. 30,33), Tezcatlipoca-Itztlacoliuhqui est associé à deux temples à l'intérieur desquels se trouve un opossum. Le toit

Quatre Cents Lapins de l'ivresse, est arboré aussi par Xipe Totec, dans la pl. n° 13 du *Tonalamatl Aubin* (1893). Cet élément peut peut-être expliquer pourquoi la cour et les marches de la pyramide, au moment de la procession réalisée par l'*ixiptla*, étaient complètement jonchées de feuilles de maguey. L'explication fournie par Torquemada, c'est-à-dire que les feuilles auraient eu pour but de recueillir le sang des autosacrifices, réalisés par les gens qui assistaient à la procession, en effet, n'est pas complètement satisfaisante⁵³⁰. Il est vrai que cette pratique est attestée, par exemple, dans le récit rédigé par Sahagún, relatif à la vingtaine d'Etzalcualiztli. Lors du départ des prêtres pour rejoindre les lieux de pénitence appelés Maisons de brume, chacun ramenait une feuille de maguey, pour y ficher les épines qu'il aurait utilisées dans les rites d'autosacrifice⁵³¹. Néanmoins, cet éclaircissement n'explique pas pourquoi même les escaliers du temple étaient complètement recouverts. Effectivement, bien que la présence dans les lieux de culte, de végétaux ornementaux ait été une coutume fréquente, lors des cérémonies religieuses, comme des événements militaires et politiques les plus significatifs commémorés dans la capitale, il n'est jamais question de feuilles de maguey, mais de souchet ou de roseaux⁵³². Il est donc tentant d'établir une relation entre le maguey, que nous savons liée à la production de la boisson alcoolisée par excellence consommée par les anciens Nahuas, et le culte de Tlamatzincatl, dieu du pulque qui n'était autre qu'un aspect du Seigneur au Miroir Fumant. Mentionné précisément sous les traits de Titlacahuan et de Telpochtli, « *el dios que siempre es mancebo* », il s'agissait du premier dieu qui rejoignait la ville, lors des célébrations de la vingtaine de Teotleco, auquel on offrait des boules de pâte *tzoalli*, dans son temple⁵³³. Il était également fêté pendant la vingtaine de Quecholli, tout comme Izquitecatl, quand on lui offrait plusieurs esclaves en sacrifice⁵³⁴. De manière significative, les informateurs de Sahagún, dans la description de Toxcatl, déclarent qu'il s'agissait de la fête de Tezcatlipoca « [...] *y por otro [nombre]*

de l'édifice apparaît surmonté de volutes ainsi que – dans la pl. n° 30 – de motifs de jade. Finalement, le jade représente aussi le cœur d'un temple représenté dans le *Codex Borgia* (1963, p. 50). À l'intérieur, se trouve le glyphe de la lune et un personnage. Ce dernier arbore à la fois les traits de Tezcatlipoca, Itztlacoliuhqui et Xochipilli ; il est en train d'offrir un cœur (Olivier 1997, p. 198).

⁵³⁰ Torquemada (1975-1983, Livre X, chap. XIV, pp. 371-378).

⁵³¹ Sahagún (1989, t. I, p. 125).

⁵³² Alvarado Tezozomoc (2001, chap. chap. LXVI, p. 282) ; Sahagún (1989, t. I, p. 86). Durán (1984, t. I, chap. XIV, p. 138). Dans ce dernier passage, lors de la description de la cour du temple de Chicomecoatl, le moine dominicain explique clairement qu'elle était toute ornée de semences, épis, piments et Calebasses, utilisés « *en lugar de juncia* ».

⁵³³ Sahagún (1989, t. I, p. 21).

⁵³⁴ La liste de l'Annexe de Sahagún nous renseigne aussi sur l'existence d'un temple (n° 34) et d'un *calmecaac* (n° 35), consacré au culte de ce dieu.

Tlamatzincatl »⁵³⁵. À ce propos, il importe de signaler que, selon Barrera et Islas, le temple principal de Tezcatlipoca, dans le centre cérémoniel, aurait été précisément le Tlamatzinco⁵³⁶.

Avant de terminer cette partie, il convient de considérer l'existence d'au moins un espace, cité dans la description de *Toxcatl*, qu'il est possible de rattacher de manière certaine au cœur religieux de la ville. Il s'agit de l'*Ixbuacan*⁵³⁷. Durán raconte qu'après le sacrifice de l'*ixiptla*, l'action se déplaçait dans cet espace, où les jeunes garçons et les jeunes filles qui servaient l'idole, parés de colliers et diadèmes de maïs grillé, commençaient à jouer des instruments de musique. Les ministres du culte dansaient et chantaient avec les seigneurs, qui allaient en cercle, à leur tour ornés comme les jeunes gens, et tenant la corde *toxcatl* faite de maïs⁵³⁸. Non seulement la présence de la noblesse de Tenochtitlan nous renseigne sur la proximité spatiale de cet endroit avec les espaces fréquentés par le *tlatoani* et sa cour, mais Alvarado Tezozomoc nous confirme cette donnée à travers un passage de sa *Crónica Mexicana*. Lors du retour de Motecuhzoma d'une campagne militaire contre les gens de Nopalla, il est reçu « *<en> la parte <que> llaman Yxbuacan* » et ensuite accompagné, en offrant de l'encens, jusqu'à la grande place de l'enceinte cérémonielle, où l'on commence à jouer des trompes et des conques⁵³⁹. Malheureusement, nous ne sommes pas en mesure d'offrir plus de renseignements à ce propos. Remarquons quand même la parfaite connexion spatiale qui existait entre les espaces du culte de Huitzilopochtli, de Tezcatlipoca et du palais du souverain ; une donnée clairement confirmée par l'emplacement de ces trois groupes de bâtiments dans l'enceinte de la capitale.

Pour une vision globale de la séquence d'utilisation des espaces à l'intérieure de l'enceinte cérémonielle, nous renvoyons à la Fig. 31.

⁵³⁵ Sahagún (1989, t. I, p. 115) ; Olivier (1997, p. 254).

⁵³⁶ Barrera-Islas (2010, p. 227). En ce qui concerne les relations existant entre Xipe Totec et le maguery, nous renvoyons à González González (2011, pp. 185-239).

⁵³⁷ Wimmer traduit par « Là où pousse (des plantes, des feuilles) », du verbe *Ixbua* : « pousser, germer, croître », et le locatif *-can* (Wimmer 2006, *s.v. ixhuacan, ixhua* ; Siméon 1963, pp. 207-208). Molina (2008, f° 48v) et Karttunen (1992, p. 113) traduisent le verbe par « nacer la planta o brotar la semilla ».

⁵³⁸ Durán (1984, t. I, chap. IV, p. 44).

⁵³⁹ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXXVIII, p. 376).

5.5.2. Le problème de la localisation du Huitznahuac Teocalli

À travers l'étude de la liste des bâtiments de Sahagún, nous nous demandons si le grand temple du Seigneur au Miroir Fumant, que nous venons de décrire, peut s'identifier avec le Huitznahuac Teocalli, qui occupe le n° 19 dans l'énumération du moine franciscain, et qui était le théâtre du sacrifice des personnifications des Centzon Huitznahuas, ainsi que d'autres captifs, pendant la vingtaine de Panquetzaliztli⁵⁴⁰. C'est ce que suppose Olivier, selon lequel la dénomination de l'édifice, bâti dans le secteur sud-est de l'enceinte cérémonielle, serait une allusion évidente à la direction méridionale, patronnée par Tezcatlipoca⁵⁴¹. Aurélie Couvreur suit ce même raisonnement, mais elle n'exclut pas la possibilité que ce sacrifice ait pu être réalisé dans l'enceinte du quartier de Huitznahuac, surtout en raison d'une considération importante, c'est-à-dire qu'il existe un seul passage dans lequel ce temple apparaît rattaché à l'enceinte cérémonielle de la ville. Cet extrait correspond à sa description dans la liste des édifices de l'annexe du Livre II, dont nous connaissons le caractère douteux⁵⁴². En ce qui concerne l'analyse présentée dans ce travail, nous penchons – en suivant l'hypothèse proposée par Rossend Rovira Morgado – pour la possibilité que le grand sacrifice de Panquetzaliztli ait effectivement eu lieu dans l'enceinte du *calpulli*, et non pas dans le centre cérémoniel. Même si les raisons de cette interprétation ont un caractère forcément hypothétique, nous avons déjà eu la possibilité de remarquer comment la liste des édifices présentée dans l'annexe de Sahagún englobe un groupe d'édifices qui étaient fort probablement situés à l'extérieur de l'enceinte cérémonielle, précisément dans les enceintes des *calpulli*. Le Huitznahuac en constitue un exemple. L'importance culturelle de cet endroit, qui nous est transmise par les documents du XVI^e siècle, autorise à considérer son utilisation pour des rituels de premier ordre. Rappelons qu'il s'agissait du lieu de réalisation de deux effigies. Il jouait un rôle déterminant dans la liturgie des espaces du Grand Temple et constituait aussi l'une des étapes du futur souverain lors des rites d'intronisation. De plus, il convient aussi de souligner que, dans la liste des membres de la classe sacerdotale mexica, le grand prêtre d'Omacatl à Huitznahuac occupe la deuxième place de la liste, tout de suite après le grand prêtre des Mexicas. Ce détail met en évidence l'importance de son rôle au sein de la hiérarchie religieuse⁵⁴³. La *Relación de Texcoco* de Pomár, en outre, nous apprend que le

⁵⁴⁰ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 183).

⁵⁴¹ Olivier (1997, p. 195).

⁵⁴² Couvreur (2000, p. 29).

⁵⁴³ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 206).

temple de Tezcatlipoca, divinité patronne de la ville, était précisément situé dans le quartier de Huitznahuac, et qu'il était le théâtre de la mise à mort d'un nombre significatif de prisonniers⁵⁴⁴. Nous pouvons ajouter à ces considérations la valeur des investigations menées par des chercheurs tels que Carlos Javier González González et Rossend Rovira Morgado, qui ont démontré la nécessité progressive de considérer la décentralisation du déroulement de la liturgie publique mexicaine, de l'enceinte cérémonielle vers les espaces des quartiers⁵⁴⁵. Ce dernier élément nous renseigne, par conséquent, sur le caractère indispensable d'une analyse comparée avec l'utilisation des espaces dans les autres fêtes des vingtaines. Effectivement, comme nous l'avons précédemment démontré, si l'enceinte du *tlaxilacalli* de Tlacocomoco hébergeait le temple de Yopico et jouait un rôle de premier ordre dans le déroulement des rites de Tlacaxipehualiztli, nous verrons par la suite, que la même logique est prévalent lors de la fête d'Izcalli, consacrée au dieu du feu Xiuhtecuhtli, vénéré dans le *calpulli* de Tzonmolco⁵⁴⁶. L'étude que nous présentons maintenant a aussi pour finalité de mettre en évidence ce phénomène de décentralisation, appliqué à l'étude des lieux de culte associés à l'une des personnalités les plus représentatives du panthéon des anciens Nahuas.

5.5.3. Les autres espaces consacrés à Tezcatlipoca-Omacatl

La liste des édifices du *Codex de Florence* relie encore quatre structures à caractère religieux à cette entité surnaturelle : il s'agit de l'édifice n° 20, appelé *Tezcatcalco*, de l'édifice n° 22, appelé *Tecizcalco*, de l'édifice n° 25, appelé *Cuanhxicalco* séparé et de l'édifice n° 33, un *tzompantli*. En suivant l'interprétation de Couvreur et en nous basant sur l'assimilation des espaces consacrés à Omacatl avec ceux qui se rattachent à la liturgie de Huitznahuac, nous ajoutons à ces quatre espaces l'édifice n° 24, le Huitznahuac *calmecac*, le n° 31, le *Tezcaapan* et pour terminer, le n° 32, le *Tezcatlachco*⁵⁴⁷.

Or, le point de départ de cette analyse est la question suivante : combien de ces structures peuvent être raisonnablement rattachées à l'enclos situé à l'intérieur de l'enceinte cérémonielle et combien pouvaient plutôt se trouver dans le cœur liturgique du *calpulli* de Huitznahuac ?

⁵⁴⁴ Pomár (1941, pp. 10-11).

⁵⁴⁵ González González (2005, pp. 47-48) ; Rovira Morgado (2010, pp. 41-42).

⁵⁴⁶ *Infra*, chap. III, IX, 5.1.1.

⁵⁴⁷ Couvreur (2000, p. 82).

5.5.3a Le Tezcacalco, « lieu de la maison du miroir »

Le *Tezcacalco*⁵⁴⁸ est décrit par les informateurs de Sahagún comme étant un endroit où avait lieu le sacrifice de captifs, et cela n'avait pas lieu tous les ans⁵⁴⁹. La version espagnole ajoute qu'il s'agissait d'un oratoire où il y avait des statues des dieux Omacame⁵⁵⁰. Torquemada, finalement, dit que le nom de cet édifice était dû au fait qu'il était complètement recouvert de miroirs, et qu'il était probablement consacré à Tezcatlipoca⁵⁵¹. Malgré la prudence nécessaire à l'égard des interprétations proposées par cet auteur, ce dernier élément ne va pas sans rappeler comment les miroirs, en tant qu'éléments décoratifs architecturaux et en tant qu'ornements de parure, ont déjà été rencontrés en étroite association avec le Seigneur au Miroir Fumant⁵⁵². Or, dans l'analyse de cette liste de lieux de culte, Aurélie Couvreur avait déjà mis en évidence, précisément en relation au *Tezcacalco*, comment parfois la présence consécutive de deux structures, voire plus, décrites l'une après l'autre peut nous renseigner sur une possible connexion spatiale entre elles, puisqu'il s'agirait d'un signal de continuité dans la liste⁵⁵³. Effectivement, nous pouvons remarquer que l'édifice immédiatement précédent, le n° 19, est le Huitznahuac *teocalli*, ce qui permettrait de voir un lien supplémentaire entre les espaces consacrés à Huitznahuatl et à Omacatl.

5.5.3b Le Teccizcalco et la demeure méridionale du Serpent à Plumes

En ce qui concerne le *Teccizcalco*⁵⁵⁴, alors que la version nahuatl qualifie ce lieu de théâtre du sacrifice nocturne de plusieurs prisonniers de guerre, la version espagnole

⁵⁴⁸ Siméon traduit ce mot par « tezca(tl)-cal(li)-co » : *tezcatl* : miroir ; *calli* : maison ; *co* : suffixe locatif, ce qui donne « lieu de la maison de miroir » (Siméon 1963, p. 490). Torquemada traduit ce vocable par « Casa de espejos » (Torquemada 1975-1983, Livre VIII, chap. XIII, p. 224). López Austin, finalement, suit la même interprétation que Siméon en traduisant « lugar de la casa del espejo » (López Austin 1965, p. 84).

⁵⁴⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 183).

⁵⁵⁰ Sahagún (1989, Livre II, Annexe, p. 184).

⁵⁵¹ Torquemada (1975-1983, Livre VIII, chap. XIII, p. 224).

⁵⁵² Non seulement le miroir constitue l'attribut typique de Tezcatlipoca dans le corpus des documents pictographiques du XVI^e siècle, mais rappelons également que le toit du temple consacré à cette divinité dans l'*Historia* de Diego Durán est décoré de petites pierres brillantes, qui ont été comparées à la représentation du ciel nocturne dont Tezcatlipoca était le patron. De plus, nous attirons l'attention sur le fait que la coiffe de papier de la personnification de Tlachahuepan, en Toxcatl, était elle aussi décorée de petits disques noirs et brillants.

⁵⁵³ Couvreur (2000, p. 30).

⁵⁵⁴ L'étymologie proposée par Siméon est « maison de coquillage », nom formé à partir de *tecciztli* et *calli* (Siméon 1963, p. 394). Selon le dictionnaire de Molina (2008, f° 92r) la traduction serait « casa del caracol grande ».

ajoute aussi qu'il s'agissait d'un oratoire où l'on gardait des images du dieu Omacatl ainsi que d'autres dieux⁵⁵⁵. Remarquons que l'édifice n° 4 est appelé *Teccizcalli* ; ses fonctions sont sensiblement identiques à celles du *Teccizcalco*, sauf que le *Teccizcalli* est défini aussi comme étant un lieu de jeûne et de pénitence de Motecuhzoma et il n'est pas fait mention des statues du dieu Omacatl⁵⁵⁶. Torquemada considère, comme à l'égard du *Tezcacalco*, que cette appellation est due à la décoration de la structure, faite de conques marines⁵⁵⁷. D'après González Torres, le *Teccizcalli* aurait pu représenter la contrepartie du Cuauhxiccalco. Alors que ce dernier était consacré au soleil, la Maison des conques aurait été un lieu de vénération de la lune⁵⁵⁸. Aurélie Couvreur interprète le *Teccizcalli* comme étant le temple principal de Quetzalcoatl, faisant face au Templo Mayor ; elle souligne que l'allusion à la fréquentation de Motecuhzoma permettrait de le situer probablement à l'intérieur de l'enceinte cérémonielle⁵⁵⁹. Par rapport au *Teccizcalco*, en revanche, elle intègre la relation soulignée par Torquemada entre cet édifice et le dieu de la lune Tecciztecatl eu égard au lien supplémentaire que cette divinité détiendrait avec Tezcatlipoca, qui se confond avec le dieu lunaire en tant qu'adversaire de Quetzalcoatl-Nanahuatzin dans le mythe de la création du soleil et de la lune à Teotihuacan⁵⁶⁰. Selon Barrera et Islas, le *Teccizcalco* aurait été intégré au *calmecac* de Tlamatzinco, considéré comme étant l'avatar sous les traits duquel Tezcatlipoca était vénéré dans l'enceinte principale de Tenochtitlan⁵⁶¹. Du point de vue iconographique, Olivier rapproche le *Teccizcalco* du temple représenté planche n° 22 du *Codex Vaticanus B*. Il présente un chambranle rouge, ses créneaux sont en forme de triangle – ou trapèzes – inversés et, à l'intérieur, se trouve un coquillage marin (*tecciztli*)⁵⁶². Grâce à un extrait tiré de *Las ocho relaciones* de Chimalpahin, nous apprenons que, dans un endroit, lui aussi appelé *Teccizcalco*, Itzcoatl et Motecuhzoma Ilhuicamina décidèrent d'aller discuter avec Nezahualcoyotl, le souverain de Texcoco, à propos d'un assassinat de Mexicas perpétré par les Acolhuas⁵⁶³. Puisque cet espace apparaît comme étant rattaché aux maisons royales du *tlatoani*, nous penchons

⁵⁵⁵ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 183) ; Sahagún (1989, Livre II, Annexe, p. 184).

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 180 ; *Ibidem*, p. 182.

⁵⁵⁷ Torquemada (1975-1983, Livre VIII, chap. XII, p. 221).

⁵⁵⁸ González Torres (1972b, p. 118).

⁵⁵⁹ La chercheuse suppose que l'étymologie du nom de cet édifice puisse faire référence à la forme ronde de la structure, rappelant celle d'une conque, instrument souvent représenté sous la forme d'une spirale, et non pas à sa décoration interne (Couvreur 2000, p. 12).

⁵⁶⁰ Torquemada (1975-1983, Livre VIII, chap. XII, p. 225) ; Graulich (2000a, pp. 118-137, 350) ; Couvreur (2000, p. 31).

⁵⁶¹ Barrera-Islas (2010, p. 227).

⁵⁶² Olivier (1997, p. 197) ; *Codex Vaticanus B* (1993, pl. n° 22).

⁵⁶³ Chimalpahin (1998, t. I, p. 377).

pour la possibilité que ce passage puisse faire référence au *Teccizcalli* n° 4 de la liste de Sahagún et non pas au *Teccizcalco*.

Dans un souci de clarté, en ce qui concerne le symbolisme de ce bâtiment, il s'avère fondamental de considérer deux éléments : la présence dans la liste, de deux édifices portant le même nom, ainsi que son existence dans le passé mythique de la légendaire ville de Tollan. En effet, le *Teccizcalli*, la maison des coquillages blancs ou de l'argent, est mentionné par les informateurs de Sahagún, qui le considéraient comme étant la troisième pièce dont était constituée la « *tulteca calli* », la maison toltèque, résidence de Quetzalcoatl. On dit qu'orientée vers le sud et les terres irriguées, elle était caractérisée par ses parois incrustées de coquillages blancs⁵⁶⁴. La version espagnole relate qu'il s'agissait d'un temple et que les murs de cette chambre étaient enduits d'argent⁵⁶⁵. Nous avons déjà eu l'occasion de démontrer que la pratique de reproduire, dans les enceintes cérémonielles, des espaces directement rattachés à leurs prototypes mythiques, était fréquente. Dans ce cas, nous considérons que l'interprétation proposée par Torquemada s'approche beaucoup plus de la réalité que celle proposée par Couvreur, car la décoration de coquillages blancs de l'oratoire de Tenochtitlan serait directement identifiable comme étant la reproduction de l'une des maisons de jeûne et pénitence du Serpent à Plumes. Un passage révélateur des *Anales de Tlatelolco*, en outre, rattache l'érection de deux *quetzalcalli*, deux « maisons de plumes de quetzal », de la part du souverain Timal, avec la communication surnaturelle que le monarque tenait avec son dieu patron⁵⁶⁶.

Si la première maison – le *Teccizcalli* – était fréquentée par le souverain, alors que dans la seconde – le *Teccizcalco* – il est fait mention de la présence des effigies du dieu Omacatl, il est possible de supposer qu'il s'agissait de structures faisant partie de la même typologie de lieu de culte, et donc de fonction similaire, mais respectivement situées à l'intérieur et à l'extérieur de l'enceinte cérémonielle. À titre d'hypothèse, nous pouvons supposer que les deux pièces aient été bâties, respectivement, dans la partie des

⁵⁶⁴ Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. 3, p. 14 ; Livre X, chap. 29, p. 166). Voir aussi Jansen (1997).

⁵⁶⁵ Sahagún (1989, Livre X, chap. XXIX, p. 651). Nous avons déjà évoqué le champ sémantique d'utilisation du mot « *calli* » dans les contextes portant sur les structures à caractère religieux, ce qui n'exclue pas qu'il soit question de la description d'un temple.

⁵⁶⁶ L'extrait relate que : « [...] Arriva le nonohualca Timal, qui venait en conquérant ; il érigea deux maisons de plumes de quetzal et il fit deux cuauhxicalli, car son dieu Tlacatecolotl lui parlait »/ « [...] yn quiçaco y nonoualcatl yn Timal tepubtinitz ; untetl yn quetzalcalli collacoctia, untetl yn quanhxicalli, quinotztinitz yn iteuh Tlacatecolotl » (*Anales de Tlatelolco* 2004, pp. 60-61). Selon Garibay (1958, p. 63), le mot *quetzalcalli*, mentionné dans le chant sacré à Tlaloc (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 244) était une autre appellation du Tlalocan.

appartements royaux étant en probable connexion spatiale avec l'enclos du temple de Tezcatlipoca, et dans le même secteur, à l'intérieur du centre cérémoniel de Huitznahuac. Cette explication permettrait aussi de rattacher, de manière cohérente, le *Teccizcalco* – que nous avons vu assimilé au point cardinal méridional dans le mythe – à l'enceinte cérémonielle de Huitznahuatl-Omacatl, dont on connaît bien la relation avec la direction cosmique australe. De plus, un coup d'œil à la liste des édifices du Grand Temple montre que le *Teccizcalco* est énuméré à la suite du Tlacoachcalco Acatl Yacapan. S'il est vrai que cette structure était probablement liée à l'accès septentrional du centre cérémoniel, donc dans la direction opposée par rapport à la localisation du quartier de Huitznahuac, nous avons quand même souligné les relations que cet endroit pouvait garder avec le culte de Tezcatlipoca. En outre, il est possible de supposer que la mention de l'accès-arsenal, annexé à la porte d'entrée de l'enclos principal, puisse signaler une « sortie » de l'enceinte, dans la description des informateurs de Sahagún, pour poursuivre avec l'énumération et la description des bâtiments situés à l'extérieur.

5.5.3c Le Huitznahuac *Calmeacac*

La description de cet endroit, donnée par les informateurs de Sahagún, ne nous aide pas dans la recherche entamée, puisqu'elle attribue à cet espace les activités les plus communes liées à la quotidienneté sacerdotale. En effet, on relate simplement qu'il s'agissait de la demeure des pénitents et des prêtres du feu qui offraient chaque jour de l'encens au sommet de la pyramide de Huitznahuac⁵⁶⁷. Durán dédie presque un chapitre entier de son *Historia de las Indias* à la description des offices et des activités des prêtres qui servaient dans le temple de Tezcatlipoca ; il nous informe de l'existence d'une salle où les prêtres se réunissaient afin de pratiquer des autosacrifices avec des épines d'agave. Ces instruments, baignés de sang, étaient ensuite fichés dans des *zacatapayolli*, qu'on plaçait entre les créneaux de l'enclos du temple⁵⁶⁸. Il est vrai qu'il serait tentant de rapprocher

⁵⁶⁷ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 183) ; Sahagún (1989, t. I, p. 184).

⁵⁶⁸ Durán (1984, t. I, chap. V, p. 54). D'habitude, les épines de maguey ensablées étaient jetées au-dessus d'un lit formé par des branches de pin. Ce rituel s'appelait *acxoyatemaliztli*. La variété des lieux où ces instruments de pénitence étaient jetés est attestée par les informateurs de Sahagún qui relatent que cela se faisait « *noviian* », c'est-à-dire « partout » (Wimmer 2006, *s.v* *Nobuian*) ; effectivement – ils continuent – cela pouvait se faire en deux, trois ou cinq lieux différents (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 198, Sahagún 1989, t. I, p. 191 ; Durán 1984, t. I, chap. V, p. 54).

cette pièce de l'édifice n° 23 de la liste de Sahagún, c'est-à-dire le *Huitztepehualco*⁵⁶⁹. Non seulement sa place, dans l'énumération des bâtiments, est en connexion avec deux autres espaces rattachés à Huitznahuatl-Omacatl, mais il est aussi décrit comme étant une enceinte entourée de quatre murs, où les *tlamacazque* jetaient les épines d'agave, les branches de pin et les roseaux, après la réalisation des rites sanglants⁵⁷⁰. Toutefois, une analyse plus détaillée nous révèle les divergences existant entre ces deux espaces. Avant tout, il convient de remarquer que l'utilisation des deux endroits diffère. La fonction de la salle décrite par Durán n'était pas celle de recueillir les végétaux qui avaient servi d'instrument de pénitence ; elle permettait simplement de réaliser les autosacrifices, avant de ficher les épines dans les boules d'herbe *zacate*. À ce propos, nous partageons l'avis de Couvreur, quand elle qualifie le *Huitztepehualco* de cache rituelle, du fait qu'il n'est nullement question d'un lieu de résidence des prêtres. Il s'agirait simplement d'un lieu de dépôt d'objets rituels usagés et utilisés lors des différentes catégories de pénitences, identifiable à des caches à offrandes retrouvées lors des fouilles du Templo Mayor⁵⁷¹.

Une autre option, dans l'analyse de cet espace sacré, consiste à supposer que le monastère cité dans l'Annexe de Sahagún puisse faire référence, en réalité, au *calmecac* rattaché au temple de quartier du *calpulli* de Huitznahuac. À ce propos, Rossend Rovira Morgado avance la conjecture selon laquelle la tradition pédagogique du monastère, centre d'enseignement de la jeune noblesse mexicaine, ait été en partie récupérée par la création, en 1580, du Collège de San Pablo, comme conséquence de la décadence du Collège de la Santa Cruz de Tlatelolco, en 1576⁵⁷².

⁵⁶⁹ Siméon décompose ce vocable en *nitztlī* : épine, pointe de maguey ; *tepeua* : « tomber, être répandu sur le sol, en parlant de divers objets, des feuilles, etc. », et le suffixe locatif *co*. (Siméon 1963, pp. 445 ; 688). López Austin traduit ce mot par « *lugar donde se arrojan las espinas* » (López Austin 1965, p. 84).

⁵⁷⁰ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 183) ; Sahagún (1989, t. I, p. 184).

⁵⁷¹ Couvreur (2000, pp. 31-32). Les fouilles du « Proyecto Templo Mayor », et l'analyse des différentes typologies d'offrandes réalisées par Leonardo López Luján, ont permis de classer sous le nom de Complexe P les offrandes n° 72 et 73, situées en dessous du sol de dalles sur le côté oriental de l'Édifice I. Le contenu, des épines de maguey, avait été déposé sur un lit de terre pendant les travaux d'agrandissement de la phase VI du Templo Mayor. Un élément intéressant à remarquer est que, dans ce cas, la forme irrégulière de l'offrande ne correspondait pas à la disposition circulaire qui aurait pu indiquer la décomposition d'un *zacatapayolli*, objet dans lequel les épines ensanglantées étaient fichées (López Luján 2005, pp. 160-161).

⁵⁷² Rovira Morgado (2010, pp. 52-53).

5.5.3d Le *Cuauhxicalco* séparé et le *Tzompantli*

Les traductions proposées pour la description du premier édifice de cette liste divergent. Anderson et Dibble traduisent qu'à cet endroit, on nourrissait le *tzompantli* qui se trouvait au cœur de l'enceinte cérémonielle du dieu Omacatl, où il y avait aussi une effigie en bois du dieu ; cette dernière était nourrie avec le sang des victimes, tous les 260 jours, lors du signe Deux Roseau⁵⁷³. Selon López Austin, en revanche, ce que l'on nourrissait était le cœur du *tzompantli* ; c'était ce dernier qui s'appelait Omacatl⁵⁷⁴. La version espagnole identifie le *cuauhxicalco* comme étant un « *cu* ». À son sommet se trouvait une statue du dieu Omacatl et y avaient lieu des sacrifices d'esclaves, dont le sang était frotté sur la bouche de l'effigie. Devant ce « *cu* » se dressait aussi un *tzompantli*⁵⁷⁵. Remarquons, encore une fois, que cette structure, liée à Omacatl, est précédée par la description du Huitznahuac *calmecac*. La présence d'un *cuauhxicalco*, encore une fois, n'est pas un élément qui plaide seulement en faveur d'une localisation à l'intérieur de l'enceinte principale de la ville, puisque selon Durán et Alvarado Tezozomoc, un vase de l'aigle se trouvait aussi dans le *tlaxilacalli* de Huitznahuac Ayauhcaltitlan⁵⁷⁶.

Afin de donner plus de cohérence à cette analyse, nous traiterons l'édifice n° 33, le *Tzompantli*, avant celui qui porte le n° 31, le *Tezcaapan*. En effet, on dit que l'on accrochait sur ce râtelier à crânes ceux qui étaient appelés Omacame, qu'une grande quantité de captifs mourait ici et que des mises à mort avaient lieu tous les 260 jours⁵⁷⁷. Or, étant donné que cet édifice est encore une fois directement rattaché au culte d'Omacatl, il n'est peut-être pas hasardeux de proposer une identification entre ce *tzompantli* et celui situé devant le *Cuauhxicalco* séparé. Dans ce dernier cas en effet, la brève allusion à sa présence, en connexion spatiale avec le *cuauhxicalco* d'Omacatl – mais sans signaler, comme c'est le cas dans la majorité des autres descriptions, à qui appartenaient les têtes des sacrifiés qu'on y exposait – pourrait être comprise dans la mesure où l'explication de ses fonctions plus complètes prenait place plus loin dans la liste. Là encore, il n'est pas possible de donner avec certitude une localisation exacte de la structure dans la mesure où, comme l'a documenté Alvarado Tezozomoc, chaque *degolladero* utilisé lors du sacrifice de consécration organisé par Ahuitzotl, en 1487, possédait son propre râtelier à crânes, et

⁵⁷³ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 184).

⁵⁷⁴ López Austin (1965, p. 85).

⁵⁷⁵ Sahagún (1989, Livre II, Annexe, p. 184).

⁵⁷⁶ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXII, p. 306) ; López Austin et López Lujan (2009, pp. 463-466).

⁵⁷⁷ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, pp. 185) ; Sahagún (1989, t. I, p. 185).

nous savons que le temple de Huitznahuac figurait parmi ceux-ci⁵⁷⁸. Nous savons aussi que les têtes des deux *ixiptlas* des dieux fêtés en Toxcatl finissaient embrochées sur un râtelier à crânes. À cet égard, quatre hypothèses restent ouvertes : que ce *tzompantli* corresponde : 1) au *tzompantli* localisé hypothétiquement près du temple Tlacoachcalco ; 2) au Huey *Tzompantli* ; 3) au *tzompantli* dans l'enclos du temple de Tezcatlipoca, mais dont on n'a pas de documentation écrite et archéologique ; 4) au *tzompantli* du *tlaxilacalli* de Huitznahuac-Omacatl. Selon Matos Moctezuma, la tête de l'*ixiptla* de Tezcatlipoca finissait sur le râtelier à crânes situé près du Tlacoachcalco, dans la région de Chalco⁵⁷⁹. Selon Barrera et Islas, en revanche, les deux crânes auraient été embrochés dans le Huey *Tzompantli*, l'imposante structure qui était directement reliée aux espaces du Templo Mayor, que nous aborderons au chapitre consacré à Panquetzaliztli⁵⁸⁰. À ce propos, nous coïncidons avec les chercheurs mexicains dans la mesure où, comme précédemment commenté, le texte espagnol de la fête relate clairement que la tête d'Ixteocale, sacrifiée dans le sanctuaire de Huitzilopochtli, était placée à côté de celle de Tezcatlipoca.

5.5.3e Le Tezcaapan, l'Ezapan et le *tlaxilacalli* de Tezcatzonco

En ce qui concerne le Tezcaapan⁵⁸¹, ce lieu est décrit comme étant une source et aussi comme étant un réservoir d'eau où allaient se baigner, pendant la nuit, ceux qui avaient fait vœu de pénitence pendant des mois, ou un an, à des divinités auxquelles ils étaient particulièrement dévots. Selon Siméon, il s'agissait d'un temple, à l'intérieur duquel se situait un étang, dans lequel on se baignait par dévotion⁵⁸². Comme l'a justement remarqué Aurélie Couvreur, l'étymologie de ce lieu – qui fait clairement allusion au symbolisme du miroir – ainsi que la relation que cette description garde avec celles des édifices qui la suit, tous consacrés à Omacatl, permet à juste titre de compter ce point d'eau comme appartenant au complexe voué à Tezcatlipoca⁵⁸³. Dans leur thèse consacrée à la reconstruction architecturale de l'enceinte cérémonielle de Tenochtitlan, Barrera et

⁵⁷⁸ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXIII, pp. 310).

⁵⁷⁹ Matos Moctezuma (1999a, p. 68).

⁵⁸⁰ Barrera-Islas (2010, p. 224). Carreón Blaine (2006a, p. 18) considère aussi que ce trophée était gardé dans l'un des *tzompantli* localisés dans l'enceinte cérémonielle de la ville, sans pour autant en dire plus.

⁵⁸¹ Ce vocable se décompose de la manière suivante : « tezca(tl)-a(tl)-pan », traduit par « *agua espejada* » par Torquemada (Torquemada 1975-1983, Livre VIII, chap. XII, p. 225) et par « *lugar del agua del espejo* » par López Austin (López Austin 1965, p. 86).

⁵⁸² Siméon (1963, p. 490).

⁵⁸³ Couvreur (2000, pp. 38-39 et 82).

Islas identifient ce point d'eau comme appartenant aux espaces du centre cérémoniel. En particulier, ils le mettent en correspondance avec l'enceinte du Patio Hundido, actuellement localisé dans les « patios marianos » du Palais National. Cette structure, formée par une plateforme fermée qui présentait quatre marches intérieures, était traversée par un canal, du sud au nord, dont le but aurait été d'introduire de l'eau dans la structure ou d'en extraire⁵⁸⁴.

Pour notre part, nous ne sommes pas en mesure d'affirmer avec certitude que ce point d'eau se trouvait dans le centre cérémoniel. Du moins, il est possible que plusieurs endroits aient été porteurs de la même appellation religieuse. En suivant le récit de Diego Durán, effectivement, il est possible de situer un espace fortement rattaché au Tezcaapan à l'extérieur de l'enceinte. Le père dominicain décrit précisément une excursion nocturne que les prêtres voués au Seigneur au Miroir Fumant réalisaient, à la suite des pénitences sanglantes, pour aller se baigner. La destination était :

« [...] une petite lagune, qu'ils avaient vers la Veracruz, qui avait pour nom *Ezapan*, ce qui veut dire « eau ensanglantée », et là-bas ils se lavaient de ce sang qu'ils s'étaient mis sur les tempes, et en se lavant comme des hommes immondes des fautes qu'ils avaient commises ce jour-là »/ « [...] *una lagunilla que tenían hacia la Veracruz, que tenía por nombre Ezapan, que quiere decir « agua sangrienta », y allí se lavaban de aquella sangre que se habían puesto en las sienas y lavándose como hombres inmundos de las culpas que aquel día habían cometido »*⁵⁸⁵.

Nous remarquerons, avant tout, la ressemblance entre le nom « *Tezcaapan* » et « *Ezapan* ». Il est vrai que l'étymologie de ce dernier vocable correspond, effectivement, au sens donné par Durán⁵⁸⁶. Toutefois, il est possible qu'il s'agisse d'une faute d'orthographe, et d'une réinterprétation, de la part du moine dominicain. Quoi qu'il en soit, la localisation de cet endroit, dans le tissu urbain de Tenochtitlan, s'avère très intéressante. En effet, Garibay spécifie que « la Veracruz », mentionnée par Durán, est l'église de la Santa Veracruz, aujourd'hui située près de l'Avenida Hidalgo. Il ajoute, également, que la petite lagune citée dans le document se trouvait au nord de ce sanctuaire, près de l'église de Santa María la Redonda. Ce bâtiment conserverait encore, dans son nom, l'appellation de Coapan, « dans l'eau des serpents », ou Coatlan. Selon le

⁵⁸⁴ Barrera-Islas (2010, pp. 207, 226).

⁵⁸⁵ Durán (1984, t. I, chap. V, p. 54).

⁵⁸⁶ La décomposition du nom serait la suivante : Ez(tli)-a(tl)-pan. Selon Siméon (1963, p. 135), l'Ezapan était un « vivier, réservoir dans l'intérieur du grand temple de Mexico. Il était teint du sang des prêtres qui s'y baignaient après avoir, par pénitence, percé diverses parties de leur corps avec des piquants de maguey ».

chercheur, il s'agirait d'une référence évidente au culte à la déesse Cihuacoatl, pratiqué à cet endroit pendant l'époque préhispanique⁵⁸⁷. Or, nous devons reconnaître qu'il est difficile d'interpréter toutes ces données de manière cohérente, surtout si l'on considère les informations présentes dans le chapitre consacré à la vingtaine d'Ochpaniztli, selon lesquelles le *calpulli* de Coatlan et, fort probablement aussi, la source appelée Coapan étaient localisés dans la *parcialidad* d'Atzacualco. Toutefois, certains renseignements fournis par Garibay s'avèrent tout à fait exploitables. Les espaces compris entre l'église de la Santa Veracruz et l'église de Santa María la Redonda, en effet, faisaient partie de la *parcialidad* nord-occidentale de Cuepopan. En particulier, l'emplacement de ce réservoir, près de ce dernier sanctuaire colonial, le localiserait, selon la reconstruction d'Alfonso Caso, à l'intérieur du *tlaxilacalli* de Tezcatzonco⁵⁸⁸. Le chercheur mexicain nous apprend que les limites de ce quartier, peuplé d'Otomis selon Vetancourt, correspondaient, au nord, avec la calle del Organo ; à l'est, avec la calle de Allende ; au sud, avec la calle de Perú et, à l'ouest, avec Gabriel Leyva et Santa María la Redonda. Il propose aussi de corriger l'orthographe du nom du lieu, en préférant « Atezcatzonco », « dans le petit miroir d'eau » ; cela en raison du fait que le *tlaxilacalli* tlatelolca contigu à ce dernier, s'appelait précisément Atezcapan⁵⁸⁹. À l'appui de cette hypothèse, Caso précise que, dans le plan d'Alzate, cette zone ne montrait pas d'habitation, en raison du terrain fort marécageux, le même qui aurait ensuite accueilli le marché de la Lagunilla, caractérisé précisément par ses marais⁵⁹⁰.

Ce faisceau de données met en évidence plusieurs liens entre cet espace et le culte à Tezcatlipoca. Non seulement le nom du lieu implique une allusion évidente au miroir et, par là, aux espaces dédiés au Seigneur au Miroir Fumant, mais la dimension pénitentielle de cette excursion sacerdotale ne va pas sans rappeler l'un des domaines protégés par cette entité surnaturelle. Rappelons qu'elle partageait, avec Tlazolteotl-Cihuacoatl, le patronnage des rites confessionnels ; cette vocation s'exprimait de manière patente

⁵⁸⁷ Durán (1984, t. I, p. 296).

⁵⁸⁸ On peut traduire ce vocable par « Dans le petit miroir », puisque la décomposition du mot est la suivante : Tezca(tl)-tzon(tli)-co. Caso le traduit par « el espejito » (Caso 1956, p. 29). La même traduction est présente dans le dictionnaire de Siméon (1963, p. 490).

⁵⁸⁹ Caso traduit par « donde el agua parece espejo » (1956, p. 38). Molina (2008, f° 7v) et Karttunen (1992, p. 13) traduisent « *atezcatl* » par « charco de agua ». Wimmer (2006, *s.v. atezcapan*) donne, comme traduction, « dans une lagune ». Les limites du quartier correspondent, au nord, avec calle de Matamoros ; à l'est, avec calle de Comonfort ; au sud, avec calle de l'Organo, c'est-à-dire la frontière avec Mexico-Tenochtitlan et, à l'ouest, avec Santa María la Redonda (*Ibidem*).

⁵⁹⁰ Caso (1956, p. 29). Ces données sont confirmées par les fouilles entamées par le Departamento de Salvamento Arqueológico (Sánchez Vázquez-Sánchez Nava-Cedillo Vargas 2007, pp. 168-169).

pendant les rituels de Toxcatl, quand le son de la flûte de l'*ixiptla* du dieu poussait les coupables des fautes les plus graves à prier afin qu'elles ne fussent pas découvertes⁵⁹¹. En outre, le nom du *tlaxilacalli* où se trouvait cette source peut être assimilé au nom de l'un des Quatre Cents Lapins, divinités du pulque, c'est-à-dire Tezcatzoncatl. Le Livre I du *Codex de Florence* relate que ce dieu :

« était le vin, considéré, pendant l'époque ancienne, plein de pêchés. Il jette les gens dans un précipice, il pend les gens, il leur lance des dards, il les tue. Il est un être redoutable, on veillait à ne pas lui faire affront, à ne pas le regarder de travers »/ « *jehoatl in vctli, ieppa tlatlaculli ipan machoia : ca tetepexinja, tequehmecanja, teatlanja, temjctia ; tetzavittonj, amo pinavilonj, amo chicoittolonj*⁵⁹²».

La version espagnole du texte ajoute que :

« [...] si quelqu'un murmurait de lui [du vin] ou il l'affrontait [...] ils disaient qu'ils auraient été puni par lui, parce qu'ils disaient que ce n'était pas lui qui le faisait, mais le dieu, ou mieux le diable qui était dans le vin »/« [...] *si alguno murmuraba dél o le afrontaba [...] decían que habían de ser por ello castigado, porque decían que aquello no lo hacía él, sino el dios, o por mejor decir el diablo que estaba en él [...]* »⁵⁹³.

Ces descriptions rappellent de près les attitudes fort capricieuses du Seigneur au Miroir Fumant, tout comme son redoutable pouvoir de châtement. Rappelons aussi que le Tezcatzoncatl Ome Tochtli était le prêtre chargé de rassembler les éléments qui composaient la parure dont était ornée la personnification du dieu lors de son sacrifice, qui avait lieu pendant la fête des montagnes, Tepeilhuitl⁵⁹⁴. La liste des attributs iconographiques du dieu atteste la présence d'une coiffe de plumes de héron, de grelots, et aussi de jambières en peau de jaguar, ornements que l'on retrouve aussi dans les représentations de Tezcatlipoca⁵⁹⁵. Finalement, il importe de signaler l'obscur chant consacré précisément à cette divinité, où Tezcatzonco est mentionné comme étant

⁵⁹¹ Olivier (1997, pp. 39-40, 244-245).

⁵⁹² Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 22, p. 51). La traduction française est tirée de Saurin (1999, p. 164).

⁵⁹³ Sahagún (1989, t. I, p. 63).

⁵⁹⁴ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 209).

⁵⁹⁵ *Ibidem* ; *Codex Tudela* (1980, f° 36r) ; *Codex Magliabechiano* (1970, f° 54r). En ce qui concerne les représentations de Tezcatlipoca, en suivant l'analyse iconographique d'Olivier (1997, pp. 70-73), ce dieu présente les attributs iconographiques mentionnés dans les documents pictographiques suivants. Coiffe de plumes de héron : *Codex Borgia* (1963, pl. 15, 17, 21, 35, 36, 41, 42, 45, 46, 54, 69) ; *Codex Fejérváry Meyer* (1994, pl. 25, 27, 33, 44) ; *Codex Cospi* (1992, pl. 30) ; *Codex Laud* (1994, pl. 13, 22) ; *Codex Aubin* (1893, pl. 6) ; *Codex Vaticanus A* (1900, pl. 4). La peau de jaguar sur les jambes et les grelots aux mollets ou aux chevilles se trouvent joints dans le *Codex Borgia* (1963, pl. 17, 21, 41, 42, 45, 69) ; *Codex Aubin* (1893, pl. 6) ; *Codex Borbonicus* (1991, pl. 6).

« l'endroit du sable fin », où le phénomène de fermentation du pulque est comparé à un miroir⁵⁹⁶. Concluons en signalant que les Otomis, ethnie qui selon Alzate demeurait dans ce quartier, étaient des adorateurs de la lune, dont on connaît les liens avec les Quatre cents Lapins et le dieu patron de la vingtaine que nous sommes en train d'analyser⁵⁹⁷. Pour en revenir à l'étude du lieu appelé Tezcaapan, nous sommes en mesure d'affirmer que ce réservoir d'eau, qui avait des liens très significatifs avec le culte de Tezcatlipoca, n'était probablement situé ni dans l'enclos du temple situé dans le centre cérémoniel, ni dans l'enceinte du *tlaxilacalli* de Huitznahuac. Il est possible que sa localisation ait été au nord-ouest, dans le *tlaxilacalli* de Tezcatzonco, dédié à la production du pulque (Fig. 32). Nous retenons que les données fournies sont suffisantes pour compter ce lieu de culte parmi ceux qui expriment, de manière significative, le dynamisme des domaines d'appartenance des divinités des anciens Nahuas. Dans ce contexte d'analyse, ce phénomène s'exprimait dans la géographie urbaine, ayant trait au déroulement des rites.

5.5.3f Le Tezcatlachco, « le lieu du jeu de balle du miroir »

Le 32^e bâtiment de la liste de Sahagún, appelé Tezcatlachco⁵⁹⁸, était un terrain de jeu de balle. Cette structure représentait l'un des édifices qui définissaient, par antonomase, les espaces des centres cérémoniels des villes, en Mésoamérique. Leur étude peut compter sur les apports de plusieurs auteurs qui se sont consacrés à l'analyse du déroulement de cette activité ludique, tout comme de l'utilisation religieuse et rituelle de ces bâtiments ou de leur profil archéologique. En ce qui concerne l'archéologie mésoaméricaniste, les recherches visant à établir une classification des différentes typologies de terrains de jeu de balle, tout comme des sculptures associées à cette architecture, doivent beaucoup au travail entamé par Éric Taladoire (1981). Son investigation a permis de dresser une liste typologique formée par douze types différents

⁵⁹⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 242) ; Saurin (1999, pp. 160-167). Ce dernier auteur associe l'allusion au sable avec celle que López Luján a considéré comme l'une des dénominations possibles du Tlalocan, comme on la retrouve dans le chant à Yacatecuhtli, dans le passage suivant « *xalli itepeuhyan* », « l'endroit où se répand le sable » (López Austin-López Luján 2009, p. 251). Il remarque aussi que, dans la composition du chant, le vocable *tezcatl*, miroir, est présent à six reprises ; soit isolé, soit en composition (*Ibidem*, p. 165). Graulich (1974, pp. 335-336), en revanche, affirme que ce chant représenterait une allusion aux événements du Mixcoatepec, où eut lieu la victoire de Quetzalcoatl sur ses oncles-Mimixcoas ennemis.

⁵⁹⁷ *Histoire du Mexique* (2011, p. 129).

⁵⁹⁸ Ce nom se décompose de la manière suivante : Tezca(tl)-tlach(tli)-co et signifie « Dans le jeu de balle du miroir » (Wimmer 2006, *s.v.* *tezcatl* ; *tlachtli* ; *-co* ; Siméon 1963, p. 490).

de terrains, dont les caractéristiques font notamment référence aux profils, aux coupes longitudinales et aux plans des terrains⁵⁹⁹. Par ses attributs, le jeu de balle apparaît comme étant associé, dans les récits mythiques de l'aire mésoaméricaine, au concept-clé de l'alternance, surtout en tant que changement d'ère⁶⁰⁰, et à la réalisation d'exécutions rituelles⁶⁰¹. Le terrain de jeu qui nous occupe est décrit comme étant un lieu où l'on réalisait, de manière sporadique, le sacrifice de la personnification de Huitznahuatl, probablement lors du signe du calendrier divinatoire 2 Roseau⁶⁰². La version espagnole spécifie qu'il s'agissait d'un terrain de jeu de balle, qui se situait « parmi les temples »/ « *entre los cúes* », et qu'on y tuait des captifs par dévotion, lors du signe Omacatl⁶⁰³. Torquemada, en revanche, parle de multiples sacrifices et du fait que les seigneurs allaient jouer à cet endroit le jour même des mises à mort⁶⁰⁴. Il paraît évident que, là aussi, les données à notre disposition pour localiser avec précision cette structure demeurent insuffisantes et, encore une fois, deux théories s'opposent. José Barrera et Alicia Islas identifient le Tezcatlachco avec une structure, dénommée Basamento D, localisée en 1987, pendant les activités de sauvetage archéologique réalisées dans l'édifice de l'ex-Arzobispado. Cet espace, qui mesurait 25 m de longueur et 10,50 de largeur, était

⁵⁹⁹ De plus, son analyse est supportée par un inventaire des sculptures associées aux terrains de jeu, un secteur de recherche repris et travaillé par la suite, de manière systématique, par Ramzy Barrois (2006)

⁶⁰⁰ Nous pouvons compter plusieurs exemples. Selon Mendieta, ce fut après la perte d'un match de jeu de balle que Tezcatlipoca se change en jaguar et dévore les géants. Cet acte entraîne la destruction de l'ère entière et la montée de Quetzalcoatl au rang de soleil (Mendieta 1971). Selon la *Leyenda de los Soles* (2011, pp. 193-197), le match joué entre Huemac, souverain de Tollan, et les Tlaloques, décrète l'achèvement de l'époque toltèque et le commencement de l'ère mexica. Finalement, le récit du Popol Vuh relate comment la victoire, sur le champ de jeu, de Hunahpu et Ixbalanque, entraîne la défaite et l'anéantissement des Seigneurs de Xibalba (*Popol Vuh* 1960, pp. 92-93).

⁶⁰¹ Les sources coloniales, tout comme les documents pictographiques, nous offrent divers aperçus où le champ de *tlachtli* est associé à une pratique sacrificielle. La *Crónica Mexicayotl* (1949, pp. 34-35) raconte une variation du mythe de la naissance de Huitzilopochtli dans la montagne Coatepec. Le Colibri de la gauche, dans cet ouvrage, tue les Centzon Huitznahua dans le champ de jeu de balle, en leur dévorant le cœur. Dans le *Popol Vuh* (1960, p. 90), la tête de Hunahpu est accrochée précisément au-dessus du champ de jeu de balle. En ce qui concerne le répertoire contenu dans les livres illustrés indigènes et d'époque coloniale, dans le *Codex Borgia* (1963, pl. n° 21), le Tezcatlipoca rouge et le Tezcatlipoca noir sont représentés en tant que joueurs de balle, près d'un terrain de *tlachtli* où l'on voit une victime sacrificielle, affublée comme un Mimixcoa, à la poitrine ouverte et sanglante (Seler 1963, vol. I, pp. 213-217). Dans le *Codex Borbonicus* (1991, pl. n° 19, pp. 176), qui représente la Treizaine 1 Aigle, dont la régente est Xochiquetzal, est visible un terrain de jeu peint en rouge et jaune. D'un crâne situé sur le terrain de jeu jaillit un jet d'eau et, à côté de la structure un personnage aux cheveux blonds, probable connotation stellaire, est montré décapité. Dans le *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 80r) deux joueurs se font face, à l'intérieur d'un terrain divisé en deux par une rangée de trois crânes. Par leurs attributs, les cheveux bouclés, les grands yeux et la langue tirée, il s'agit d'images de Mictlantecuhtli.

⁶⁰² Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 185).

⁶⁰³ Sahagún (1989, t. I, p. 185). Selon Mercedes de la Garza (1980, p. 331), la description du Tezcatlachco serait la seule où la pratique du jeu de balle apparaît comme étant associée non pas à un rite mais plutôt à un « jeu de foire », qu'elle compare à ceux qui accompagnent les fêtes des saints patrons des communautés contemporaines. Dans ce contexte il y a un mélange entre le sacré et le profane.

⁶⁰⁴ Torquemada (1975-1983, Livre VIII, chap. XIV, p. 226).

contigü, à l'est, au mur qui délimitait l'enceinte sacrée. Les fouilles archéologiques mises en œuvre par le Proyecto de Arqueología Urbana, dans les années comprises entre 1991 et 1993 et en 2003, ont permis de détecter que ce soubassement était formé par deux corps, un élément qui plaide en faveur de l'identification de cet espace avec un champ de jeu de balle⁶⁰⁵. Même si la fonction de cette structure apparaît évidente – le plan en forme de I étant typique des bâtiments où l'on pratiquait ce jeu rituel – nous ne sommes pas en mesure d'affirmer avec certitude que cet édifice puisse être identifié au Tezcatlachco. Avant tout, il est nécessaire de considérer que ce bâtiment a été découvert dans l'aire comprise entre calle Licenciado Verdad, Calle Moneda et le Palais National. Or, les sources coloniales nous renseignent de manière détaillée sur le fait que le Palais de Motecuhzoma II se trouvait exactement où se dresse maintenant cette dernière structure. Cette donnée laisse donc ouverte une autre piste, c'est-à-dire que le champ de jeu de balle retrouvé ait été principalement rattaché aux maisons royales du *tlatoani*, et non pas à l'enclos du temple de Tezcatlipoca. En opposition à cette théorie, il importe de signaler que les fouilles menées par les archéologues Luis Alberto Martos et Salvador Pulido, du Programa de Arqueología Urbana, avaient permis de découvrir la présence d'un terrain de jeu de balle dans la zone maintenant occupée par la Ciudadela appartenant, pendant l'époque mexica, à la *parcialidad* sud-occidentale de Moyotlan. Selon ces mêmes chercheurs, un autre terrain se situerait, selon les documents du XVI^e siècle, près de la paroisse de San Pablo, dans la *parcialidad* de Teopan⁶⁰⁶. Or, Rossend Rovira Morgado met en évidence que le nom du *tlaxilacalli* qui était délimité par celui du Teocaltitlan – lieu de l'installation probable de l'enceinte cérémonielle de Huitznahuac – est mentionné dans les sources soit comme Tlachcuititlan, « près de la pelouse »⁶⁰⁷, soit comme Tlachcutitlan, « près du jeu de balle », ou encore Tlachcotitlan, « près du lieu du jeu de balle »⁶⁰⁸. De plus, Rovira Morgado reitère cette relation en examinant le passage de l'œuvre d'Alvarado Tezozomoc qui porte sur l'édification du premier sanctuaire tenochca, à savoir l'Ayauhcalco du quartier teopanteca de Temazcaltitlan, après la manifestation des prodiges qui avait précédé l'apparition de l'aigle sur le nopal. Or, le chroniqueur relate que, près du temple, les nouveaux venus batirent aussi un terrain de jeu de balle fait avec un amoncellement de terre⁶⁰⁹. Cette dernière interprétation permettrait donc de rattacher

⁶⁰⁵ Barrera-Islas (2010, pp. 209-210, 226).

⁶⁰⁶ Martos-Pulido (1989, p. 84-85).

⁶⁰⁷ Caso (1956, p. 20).

⁶⁰⁸ Rovira Morgado (2010, p. 57) ; Caso (1956, pp. 20-21).

⁶⁰⁹ Alvarado Tezozomoc (1949, pp. 66-67); Rovira Morgado (sous presse).

au complexe cultuel de Huitznahuac un espace dont les caractéristiques pourraient être assimilées à celles du Tezcatlachco. Rappelons, en effet, que l'*ixiptla* que l'on sacrifiait était précisément appelée Huitznahuatl et que le passage tiré de Torquemada, faisant allusion à la présence de « seigneurs », n'invalide pas la localisation décentrée du bâtiment. Le temple de Huitznahuac n'était-il pas l'une des étapes principales de la procession réalisée par le nouveau souverain, au moment de son élection⁶¹⁰ ? Ajoutons à ce faisceau de données, que Motolinía explique que les terrains de jeu de balle se trouvaient à proximité des temples, tout comme dans les différents quartiers de la ville⁶¹¹ (Fig. 33-34).

Une fois terminée la présentation de ces espaces, nous pouvons proposer le tableau comparatif suivant énumérant les lieux de culte pouvant être rattachés à Huitznahuac et ceux consacrés à Tezcatlipoca-Omacatl. Ce tableau a pour objet de synthétiser les toutes dernières informations à notre disposition présentant succinctement la relation de chaque espace avec l'enceinte cérémonielle ou avec la réalité des quartiers de Tenochtitlan. Pour la vision globale des espaces rituels fréquentés en Toxcatl, à l'extérieur de l'enceinte cérémonielle : cf. Fig. 41.

⁶¹⁰ Ajoutons à cette considération la possibilité que la noblesse dont il est question dans la *Monarquía Indiana* de Torquemada soit la noblesse teopanteca de Tenochtitlan. L'importance du rôle joué par les membres de cette aristocratie, au sein de la vie politique et religieuse de Tenochtitlan, émerge de manière patente à travers la lecture des sources écrites et pictographiques du XVI^e siècle, et elle a été mise en évidence par les travaux de Rovira Morgado (2010).

⁶¹¹ Motolinía (1971, p. 380).

Tableau n° 6 : les espaces rattachés à Tezcatlipoca-Omacatl et au calpulli de Huitznahuac

Espaces et bâtiments	Centre cérémoniel	Calpulli de Huitznahuac	<i>Calpulli</i> de Tezcatzonco
<i>Tezucacalco</i>	?	?	
<i>Tecizcalco</i>		X	
Huitznahuac <i>calmecac</i>	?	?	
<i>Cuanhxicalco</i> séparé	?	X	
<i>Tzompantli</i>		X	
<i>Tezcaapan</i>			X
<i>Tezcatlachco</i>		X	

6. Les parcours cérémoniels

Tableau n° 9 : les déplacements cérémoniels de la fête de Toxcatl selon l'*Historia general*

Catégorie	Jour du mois	Moment journée	Verbes employés	Participants	Itinéraire
	Tous les jours avant la fête	/	<i>Qujtocaia</i> : « suivre, poursuivre » <i>Tlapitztinemj</i> : « se promener en jouant la flûte »	<i>Ixiptla</i> de Tezcatlipoca et son cortège	Partout dans la ville
	Le jour du sacrifice	??	<i>Onmacalaquja</i> : « Introduire, entrer (dans le bateau) » ; <i>Oaciv</i> : « Arriver »	<i>Ixiptla</i> de Tezcatlipoca ; son cortège; ses femmes	De Tepepulco à Tlapitzahuayan en bateau
	Le jour du sacrifice	??	<i>Oalmocuepa</i> : « Retourner »	Les épouses de Tezcatlipoca	De Tlapitzahuayan à la ville (?)
	Le jour du façonnage de l'effigie de Huitzilopochtli	??	<i>Tlaiaaolotinj</i> : « Aller en procession » ;	Les guerriers ; les maîtres des jeunes ; les prêtres	Dans la cour du Templo Mayor
	Le jour de la fête	De l'après-midi au coucher du soleil	<i>Tlaiaaolaa</i> : « Aller en procession »	Les prêtres	Danse réalisée par les prêtres dans la cour du Templo Mayor

6.1. Les déambulations de l'*ixiptla* de Tezcatlipoca

6.1.1. Le *Cuauhxicalco*, édifice n° 15 de la liste de Sahagún

Les sources écrites ne nous ont laissé aucune description détaillée des chemins que la personnification du Seigneur au Miroir Fumant empruntait lors de ses promenades quotidiennes. Dans le chapitre 24, consacré à la vingtaine, les informateurs de Sahagún se limitent à dire qu'il se promenait, de jour comme de nuit, où bon lui semblait⁶¹². En revanche, il est intéressant d'analyser une structure mentionnée dans la liste des édifices du Templo Mayor, le bâtiment n° 15, appelé *Cuauhxicalco*, décrit comme un petit « *cu* » rond, mesurant plus ou moins trois brasses de largeur et une brasse et demie de hauteur, sans couverture. Selon la version nahuatl, un personnage appelé Yiopoch venait offrir de l'encens à cet endroit, et la personnification de Titlacahuan venait y jouer de la flûte, quotidiennement, de jour comme de nuit, et offrir également de l'encens⁶¹³. La version espagnole désigne le personnage qui pratiquait le rite d'encensement comme étant un « prêtre de Titlacahuan » ; il spécifie que la personnification de ce dieu, après avoir joué de son instrument et offert de l'encens, retournait dans sa demeure⁶¹⁴. Comme nous l'avons précédemment évoqué, selon Pomar, ces déplacements avaient lieu seulement à partir de minuit et l'*ixiptla* pouvait s'éloigner de la ville jusqu'à une lieue ou plus. Il devait rentrer impérativement avant d'être touché par les rayons du soleil ; quand il en avait envie, il pouvait se rendre sur la place du marché et s'asseoir sur un petit « *cu* », avant de rentrer dans son temple⁶¹⁵.

Selon Carrasco, les déambulations de l'*ixiptla* exprimaient une véritable saturation de l'espace urbain, surtout à travers le son de la flûte, jouée vers les quatre orientes, qui créait un sens de la direction dans l'espace et une sorte d'agencement cosmique. Les mouvements qu'il réalisait, en traversant les espaces domestiques tout comme les quartiers publics, représentaient aussi un croisement de l'espace hiérarchique, puisqu'il incarnait à la fois le dieu et le souverain qui se promenait dans les rues de la ville⁶¹⁶.

En ce qui concerne les étapes possibles des promenades de l'*ixiptla*, Aurélie Couvreur nous donne une piste fort intéressante, ayant trait à l'analyse du *cuauhxicalco* qui

⁶¹² Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 24, p. 68). La version espagnole dit « *tenía libertad de noche y de día de andar por todo el pueblo [...]* » (Sahagún 1989, t. I, p. 116).

⁶¹³ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 182) ; López Austin (1965, p. 82).

⁶¹⁴ Sahagún (1989, t. I, p. 183).

⁶¹⁵ Pomar (1941, p. 11).

⁶¹⁶ Carrasco (1991, pp. 42-43).

occupait le n° 15 de la liste de Sahagún. En effet, la chercheuse française essaie d'établir des liens entre le récit de Sahagún – selon lequel les promenades de l'*ixiptla* étaient quotidiennes et commençaient un an avant le sacrifice – et celui de Durán, qui raconte que la personnification commençait à jouer de sa flûte dans son temple, le dixième jour du mois. La conclusion de l'auteur est double : d'un côté, il est possible de supposer que ce *cuanhxicalco*, étroitement associé au culte du Seigneur au Miroir Fumant, ait été situé en connexion spatiale avec son temple donc, probablement dans l'enclos du sanctuaire. D'un autre côté, il s'agit du deuxième *cuanhxicalco* mentionné dans la liste ; une comparaison avec le premier – théâtre de sacrifice et pénitence de la part du souverain – laisse entrevoir une puissante relation avec la royauté⁶¹⁷. Nous pouvons ajouter à ces réflexions encore deux considérations. Premièrement, un coup d'œil donné à l'énumération des édifices de la liste du moine franciscain montre que le *cuanhxicalco* que nous sommes en train d'analyser est précédé par le Coacalco, le lieu d'où les souverains étrangers, invités de Motecuhzoma, assistaient au déroulement des fêtes qui avaient lieu dans l'enceinte sacrée. Or, nous avons déjà souligné, dans le chapitre consacré à la fête de l'Écorchement des Hommes, que cet édifice était fort probablement rattaché à l'accès méridional du centre cérémoniel, c'est-à-dire la porte Cuauhquiahuac. Cet élément permettrait donc de donner plus de cohérence à l'hypothèse que le *cuanhxicalco*, où allait jouer de la flûte la personnification divine, ait été situé dans une aire très proche de cet accès, la zone sud-est, ce qui coïncide avec la localisation du temple de Tezcatlipoca. Une autre caractéristique qui nous permet de placer ce petit sanctuaire à l'intérieur des murs périmétraux du centre cérémoniel est une approche de la personnalité du ministre de du culte qui offrait de l'encens à cet endroit.

Le personnage appelé Yopoch est effectivement mentionné dans la description de la fête de Panquetzaliztli. Dans ce passage, ce vocable ferait référence non pas à une personne, mais à plusieurs individus appartenant à la catégorie des *tlamacazque*, dont la tâche consistait à surveiller les deux effigies de pâte *tzollli* hébergées dans le Templo Mayor⁶¹⁸. En outre, le Livre III du *Codex de Florence* relate des cérémonies mises en scène par ceux qui consommaient rituellement le corps de l'effigie de pâte de graines d'amarante du dieu tutélaire mexica. À minuit, avant de laver l'effigie, on effectuait une procession pendant laquelle un homme s'habillait comme le dieu. Le texte spécifie qu'il aurait porté

⁶¹⁷ Couvreur (2000, pp. 23-24).

⁶¹⁸ Le passage dit « [...] et les tlamacazque qui les gardaient [les effigies] étaient appelés Iopuch »/« [...] *yoan qujnpiia tlamacazque, yn jntoca Iopuch* » (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 175).

ces vêtements pendant un an, et qu'il s'appelait Yopoch⁶¹⁹. Selon Olivier, le personnage qui encensait au sommet du *cuaubxicalco* et cette dernière personnification seraient une seule et même personne ; considération qui pousse le chercheur à supposer que la qualification de « prêtre de Titlacahuan » serait une erreur de Sahagún⁶²⁰. Toutefois, il est vrai qu'il n'est pas non plus possible d'écarter le passage nahuatl de l'Annexe qui identifie ce vocable comme étant un titre sacerdotal⁶²¹. Quoi qu'il en soit, nous sommes en présence d'un haut personnage étroitement lié au culte de Huitzilopochtli. Or, nous avons vu jusqu'à quel point la liturgie religieuse de la fête de Toxcatl était composée de rituels qui impliquaient la participation des deux représentations divines, qui partageaient aussi certains espaces, dans l'enceinte cérémonielle. La présence de Yopoch ne ferait que souligner le partage des lieux de culte qui caractérisait les vingtaines de Toxcatl et de Panquetzaliztli, fort probablement à l'intérieur du centre cérémoniel.

6.1.1a. La polysémie du *tianquiztli*

Guilhem Olivier a approché la problématique relative au champ sémantique du mot *momoxtli*, utilisé pour identifier la structure de culte, située sur la place du marché, sur laquelle allait s'asseoir l'*ixiptla* de Tezcatlipoca⁶²². En ce qui concerne la relation que ces édifices gardaient avec le Seigneur au Miroir Fumant, le chercheur français met en évidence qu'ils pouvaient être apparentés à des monticules de terre érigés en toute hâte par ceux qui assistaient à une apparition du dieu⁶²³. Selon Sahagún, on plaçait à ces endroits des branches de pin pendant les cinq jours qui terminaient les mois de vingt

⁶¹⁹ Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. I, p. 7) ; Sahagún (1989, t. I, pp. 205-206).

⁶²⁰ Olivier (1997, p. 209).

⁶²¹ Une autre possibilité consisterait à voir dans la dénomination « yopoch » un vocable qui fait référence, à la fois, à la personnification de Huitzilopochtli et au titre adopté par les prêtres qui étaient chargés de surveiller son effigie, lors de la fête d'Érection des Bannières.

⁶²² Ce mot était employé en tant que synonyme de « temple », d'« oratoire », d'« autel », ainsi que d'édifice érigé aux croisées des chemins ou dans les montagnes. Pour un approfondissement du thème, nous renvoyons à (Olivier 1997, pp. 198-208).

⁶²³ Olivier (1997, pp. 200-201). Nous retrouvons des mentions de lieux de culte appelés *tlalbuitectli* ou *tlalbuitectzintli*, « (petit) autel fait de terre tassée » (Wimmer 2006, *s.v.* *tlalbuitectli*) aussi dans les *Anales de Cuaubtitlan*, dans un passage ayant trait au culte pratiqué par Chimallaxochtzin, l'épouse mexica du *tlatoani* de Cuaubtitlan et fille de Huitzilhuhtl. Elle lui avait demandé d'ériger un autel de terre, devant lequel elle pratiquait son jeûne en l'honneur de Tezcatlipoca. Le texte ajoute qu'elle tenait tout le temps sur elle un miroir enveloppé avec une pièce de tissu bleu en fibre d'agave (*Anales de Cuaubtitlan* 2011, pp. 77-79). Toutefois, dans ce contexte, il ne s'agit pas d'une typologie d'édifices apanages exclusifs du Seigneur au Miroir Fumant, puisque le même vocable est employé pour faire référence aux adoratoires dressés en l'honneur des dieux de Colhuacan, ainsi que de Mixcoatl (*Ibidem*, pp. 97, 111, 113).

jours. Or, les marchés se tenaient également tous les cinq jours⁶²⁴. Ces considérations poussent Olivier à supposer l'identification du dieu des foires avec Tezcatlipoca, en tant que dieu pourvoyeur des richesses.

Analysons les sources plus en détail, en essayant d'approcher le rôle que le marché jouait dans la réalisation de la liturgie des fêtes des vingtaines⁶²⁵. Selon Dehouve, le marché préhispanique était conçu comme une reproduction de l'univers et, pour autant, comme un cosmogramme, puisque représenté dans les manuscrits pictographiques sous la forme d'un quadrilatère⁶²⁶. D'après Durán, le *momoztli* du marché appartenait à la même typologie d'oratoires qui se situaient aux croisées des chemins, définie en espagnol, *humilladero*⁶²⁷ et *mentidero*⁶²⁸. Des pierres rondes taillées décoraient la petite structure, à l'intérieur de laquelle se trouvait une figure ronde, probablement à l'image du soleil, avec des peintures florales autour et des cercles. Le Dominicain souligne que la décoration pouvait changer, en fonction de l'avis des prêtres et des autorités du marché⁶²⁹. Les entités surnaturelles associées aux marchés étaient très vindicatives à l'égard des personnes qui ne s'y rendaient pas. Il en était de même pour ceux qui allaient vendre leurs produits en dehors du marché, car ils pouvaient envoyer de mauvais présages, de grands malheurs ou de la malchance. Le jour du marché, tout le monde présentait des offrandes au dieu du *momoztli* ; ces offrandes correspondaient aux produits vendus dans le *tianquiztli*⁶³⁰. Le père dominicain nous apprend aussi que le petit oratoire du marché, également défini comme

⁶²⁴ Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. 2, p. 12) ; Durán (1984, t. I, chap. XX, p. 178). Torquemada spécifie que le marché le plus important était celui de Santiago-Tlatelolco, suivi par celui de San Juan-Moyotlan et par celui de San Hipólito, situé dans la parcialidad de Cuepopan (Torquemada 1975-1983, Livre XIV, chap. XIII, pp. 345-348).

⁶²⁵ Du point de vue archéologique, le marché de Tenochtitlan communiquait, fort probablement, avec la porte de l'accès méridional de l'enceinte cérémonielle. En effet, les sondages archéologiques ont permis de détecter la présence d'un espace ouvert qui se serait transformé, par la suite, dans la Plaza de la Constitución (Barrera-Islas 2010, p. 57).

⁶²⁶ Dehouve (2011, p. 90).

⁶²⁷ La Real Academia Española donne la définition suivante : «Lieu de dévotion qui se trouve habituellement aux entrées ou sorties des villages et près des chemins, avec une croix ou image » / « *Lugar devoto que suele haber a las entradas o salidas de los pueblos y junto a los caminos, con una cruz o imagen* » (« Humilladero », dans *Real Academia Española* [en ligne]. Page consultée le 17 mai 2012.

http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=humilladero

⁶²⁸ La définition de la Real Academia Española est « Site ou lieu où se ressemblent les gens oisifs pour converser » / « *Sitio o lugar donde se junta la gente ociosa para conversar* » (« Mentidero », dans *Real Academia Española* [en ligne]. http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=mentidero Page consultée le 17 mai 2012.

⁶²⁹ Le « Disque de Chalco », gardé au Musée National d'Anthropologie, est un monolithe qui a été identifié par López Luján et Olmedo (2010) comme étant l'un des *momoztli* situés dans les marchés. En effet, la représentation taillée à sa surface correspond à la description laissée par Durán.

⁶³⁰ Le texte mentionne des épis de maïs, du chile, des fruits et des légumes, des grains ainsi que du pain. Le destin de ces offrandes n'est pas clair. Certains disaient qu'elles finissaient par pourrir sur l'autel, d'autres qu'elles étaient consommées par les prêtres (Durán 1984, t. I, chap. XX, p. 179).

rollo ou *picota*, était le théâtre de danses mises en scène par les captifs capturés sur le champ de bataille. Ces derniers, bien vêtus, devaient danser en tenue de bataille, au son d'un tambour⁶³¹.

6.1.1b Un espace d'exhibition, rachat et inversion

En ce qui concerne le déroulement du cycle annuel des fêtes, le marché représentait avant tout le centre d'approvisionnement des personnes qui devenaient les personnifications vivantes des dieux. Les informateurs de Sahagún, tout comme Durán, insistent sur l'importance jouée par l'exhibition des esclaves, qui dansaient et chantaient sur la place du marché, mettant en valeur leurs capacités devant les acheteurs potentiels. L'achat d'individus doués, en effet, était un gage de réussite lors des manifestations publiques à caractère obligatoire qui avaient lieu tout au long des vingt jours qui précédaient la fête et la mort sacrificielle⁶³². La représentation du *tianquiztli* en tant qu'espace d'exhibition se poursuivait aussi après le choix des futures victimes, puisque les *ixiptlas* des dieux des marchands, par exemple, achetés pour la célébration de la vingtaine de Panquetzaliztli, allaient chanter à cet endroit « en se moquant de la mort »⁶³³. Motolinía nous apprend aussi que le marché était le lieu où les danseurs se faisaient maquiller avant leur participation aux célébrations religieuses. Selon le franciscain, les maquilleurs se rendaient spécialement à cet endroit, dans le but d'accomplir cette tâche⁶³⁴. Il s'agissait aussi de l'un des espaces principaux où l'on mettait en scène des danses auxquelles prenait part aussi le *tlatoani*⁶³⁵ et où les ministres du culte, encore novices, se rendaient pour acheter des parures spécifiques arborées par les *tlamacazque* lors des rites religieux, par exemple lors de la fête d'Etzalcualiztli⁶³⁶.

Exhibition et préparation aux rituels, donc, mais aussi espace de rachat et inversion. En effet, si lors du choix des futures victimes, les acheteurs trouvaient un esclave particulièrement doué pour le chant, ou fort intelligent, ils pouvaient décider de le garder pour leur service et choisir quelqu'un d'autre pour représenter le dieu. De même une esclave, qui s'avérait être une brodeuse ou cuisinière particulièrement douée, pouvait être

⁶³¹ Durán (1984, t. II, chap. XVIII, pp. 160-161).

⁶³² Sahagún (1950-1982, Livre IX, chap. 10, pp. 45-46) ; Durán (1984, t. I, chap. XX, pp. 181-182).

⁶³³ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 19, p. 44).

⁶³⁴ Motolinía (1985, p. 163).

⁶³⁵ Mendieta (1971, chap. XV, p. 99) ; Alvarado Tezozomoc (2011, chap. XXIX, p. 136).

⁶³⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 25, p. 86).

choisie pour devenir l'une des épouses du noble⁶³⁷. La dimension de renversement des rôles propres à cet espace commercial devient patente dans la chronique de Durán, lorsqu'il dit :

« [...] si en voyant s'enfuir l'esclave de son maître, dans le marché, le maître derrière lui, quelqu'un sortait de travers et il lui donnait un coup de main et lui bloquait le passage, par le hasard il devenait esclave, et l'esclave devenait libre [...] Et ainsi beaucoup [d'esclaves] se libéraient et d'autres, pour les avoir bloqués, devenaient esclaves »/« [...] *si yendo huyendo el esclavo de su amo, por el tianquiztli, el amo tres él, salía alguno de través y le echaba la mano y le estorbaba el camino, por el caso quedaba por esclavo, y el esclavo quedaba por libre [...] Y así se libertaban muchos y otros, que por estorbarlos se volvían esclavos* »⁶³⁸.

Or, à la lumière de ce faisceau de données, il est tentant de rapprocher ces caractéristiques du *tianquiztli* des champs d'action privilégiés du Seigneur au Miroir Fumant. Non seulement, sous le signe calendaire de 1 Miquiztli, le dieu apparaissait en tant que protecteur des esclaves⁶³⁹, mais de plus, nous pouvons entrevoir dans cette dimension d'inversion des rôles établis, une nette allusion au rôle du dieu en sa qualité de « maître du destin », capable de permuter le sort des gens de manière soudaine, en particulier à l'égard des patrons qui maltrahaient leurs esclaves, puisque cette action pouvait provoquer « un transfert de la condition servile »⁶⁴⁰.

6.1.1c Le *Tianquiztli* : une manifestation d'union de contraires ?

Quelles étaient les divinités dont le culte serait rattaché à l'espace du *tianquiztli* ?

⁶³⁷ *Ibidem*, Livre I, chap. 19, p. 44.

⁶³⁸ Durán (1984, t. I, chap. XX, p. 186).

⁶³⁹ Les informateurs de Sahagún relatent que, le jour 1 Miquiztli, les propriétaires des esclaves leur enlevaient les colliers de bois et ordonnaient de ne pas les battre. Le maître insouciant de la colère de Tezcatlipoca, aurait terminé sa vie en tant que captif, qui aurait été sacrifié et mangé par ses ennemis (Sahagún 1950-1982, Livre IV, chap. 9, p. 33).

⁶⁴⁰ Olivier (1997, pp. 51-52). Rappelons également que Tezcatlipoca apparaît aussi comme étant assimilé aux espaces du marché dans les récits mythiques, où il est le protagoniste d'un des pièges mis en œuvre pour provoquer la chute de Tollan. Sous les traits du Tohueyo, il se présente, entièrement nu, sur la place du marché de la ville pour vendre du piment vert. La vue de son sexe cause la maladie de la fille du souverain Huemac, qui est obligé, pour permettre sa guérison, de lui faire épouser l'étranger (Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 5, p. 19). Le dieu sorcier se trouve, lui aussi, dans le *tianquiztli* de cette ville mythique quand il fait danser, dans la paume de sa main, une petite image de Huitzilopochtli. La curiosité des Toltèques pour cet étrange spectacle entraîne leur basculement et leur mort (*Ibidem*, chap. 9, p. 27).

Les documents écrits et pictographiques, surtout liés à la description des fêtes appartenant au cycle de l'année solaire et divinatoire, en mentionnent principalement sept, dont les fonctions et activités sont résumées dans le tableau n° 7.

Tableau n° 7 : les divinités liées au *tianquiztli* pendant le calendrier solaire et rituel selon les sources écrites

Dieu	Vingtaine	Activités liées au <i>tianquiztli</i>
Xipe Totec (les <i>Tototectin</i>), les <i>Tlamanime</i> et les gens du peuple (<i>Primeros Memoriales</i> 1974, p. 23 ; CF, VIII, Annexe, 85 ; <i>Costumbres</i> 1945, p. 39; Durán 1984, t. I, c. IX, p. 101)	Tlacaxipehualiztli	Étape quotidienne de l'aumône pendant 20 jours. Les gens donnaient du piment, du sel, des bâtons, du bois de pin, des graines.
		Lieu de réalisation de la danse des gens du peuple, avec les sonnailles <i>ayacachtli</i>
		Lieu de réalisation du rite pendant lequel les <i>Xipeme</i> quittaient leur peau d'écorché
Tezcatlipoca (<i>ixiptla</i>) (Pomar 1941, p. 11)	Toxcatl	Étape des déambulations dans la ville. L' <i>ixiptla</i> s'asseyait sur le <i>momoztli</i> .
Xochipilli (<i>ixiptla</i>) (<i>Costumbres</i> 1945, p. 44)	Tecuilhuitontli	Aumône des serviteurs du dieu, tous les produits étaient laissés devant lui.
Xilonen et Cihuacoatl ? (<i>ixiptlas</i>), (Durán 1984, I, XIII, p. 126)	Huey Tecuilhuitl	Hommages à la déesse et rejouissements
Toci-Teteo Innan (<i>ixiptla</i>) (CF, II, 30, 119)	Ochpaniztli	Procession de l' <i>ixiptla</i> , entourée des femmes médecins et des prêtres de Chicomecoatl. Étalement de farine de maïs.
Toci-Teteo Innan (<i>ixiptla</i>) (<i>Costumbres</i> 1945, p. 48)		Aumône des serviteurs de la déesse pendant que l' <i>ixiptla</i> restait assise. Les produits étaient employés pour réaliser un banquet.
Toci-Teteo Innan (<i>ixiptla</i>) (Durán 1984, I, XV, 146)		L' <i>ixiptla</i> cousait des vêtements dans le marché
Izquitecatl (effigie) (HG, I, 240)	Le jour Ome Tochtli	Une effigie du dieu se trouvait dans le marché.
Cihuacoatl (couteau sacrificiel) (Durán 1984, I, pp. 130-131)	Tous les 8 jours sans sacrifices	Les prêtres amenaient au marché le couteau sacrificiel appelé « le fils de Cihuacoatl », signe que la déesse demandait plus de sacrifices.

Ce tableau permet avant tout de mettre en évidence l'importance que le marché revêtait pour la réalisation des quêtes, ainsi que la dimension presque journalière de ces activités. En ce qui concerne les personnalités divines du panthéon nahua qui paraissent liées à cet espace, nous ne sommes pas en présence d'un groupe homogène, caractérisé

par des traits univoques. Nous pouvons tout de même mettre en évidence une opposition entre le caractère éminemment tellurique des entités féminines de la liste, Toci-Cihuacoatl et Xilonen, et le caractère fortement solaire de la majorité des divinités masculines énumérées⁶⁴¹. Toutefois, il s'agit d'attributs solaires qui réunissent Tezcatlipoca, Xipe Totec et Xochipilli sous les traits de l'astre diurne du passé, un soleil appauvri et lunaire, qui garde d'évidentes relations avec les seigneurs divins de l'ivresse⁶⁴². Malgré l'impossibilité, dans ce travail, d'entamer une analyse approfondie du symbolisme liturgique de l'espace du marché, un passage du *Codex de Florence* mérite d'être cité. Il y est question des banquets organisés par les marchands *pochtecas*, qui profitaient de ces occasions mondaines pour se pavaner de leurs missions en terres lointaines comme s'il s'agissait d'exploits militaires. L'extrait relate que :

« Alors là ils [...] tourmentèrent ceux qui ne connaissaient aucun endroit, qui n'étaient allés nulle part, qui en aucune occasion n'avaient mis les pieds quelque part, celui qui seulement près des cendres de son feu se faisait appeler guerrier et vivait prudemment et effrontément seulement ici sur la place du marché » / « *ic vncan [...] quijchichinachilia yn jiollo, in acan onmati, in acampa ianj in acan quentel, in acan icac icxi, in çan njcam inextitlan mooqujchittoa, çan njcan tianquizçco in mjmantinemj, tlaxtlapalotinemi [...]* »⁶⁴³.

Il s'avère intéressant de noter, dans ce passage, un jeu évident d'oppositions, entre les *pochtecas* valeureux, protagonistes d'aventures dangereuses et glorieuses en terres ennemies, clairement assimilés à des guerriers revenus victorieux du champ de bataille, et les commerçants peureux, qui n'osaient pas quitter les espaces du marché de la ville, grâce aux produits duquel ils prospéraient mais sans pour autant en tirer de la gloire. Cette citation nous parle de la perception que les marchands-guerriers avaient d'eux-mêmes ainsi que de leur profession et nous apprend aussi à reconnaître la représentation du *tianquiztli* que se faisaient ces commerçants aventuriers. Nous considérons que le caractère éclatant de ce contraste exprime l'antithèse – bien démontrée par Michel Graulich – entre les conquérants, nomades et solaires, et les soumis, sédentaires et lunaires⁶⁴⁴. Les *pochtecas*, en s'identifiant à la classe militaire mexica, s'assimilaient, par conséquent, aux troupes des

⁶⁴¹ Il s'avère intéressant de signaler que, comme l'a documenté López Luján, le glyphe du *tianquiztli* était utilisé en tant que *tezçacuitlapilli*, un ornement porté, à la base du dos, par les militaires et par les divinités associées à la dimension guerrière. Dans le monolithe de Texcoco, il fait notamment partie de la parure guerrière d'un personnage qui a été interprété comme étant Tonatiuh ou Coyolxauhqui (López Luján-Olmedo 2010, p. 18).

⁶⁴² Graulich (1999, pp. 263-268, 295-298).

⁶⁴³ Sahagún (1950-1982, Livre IV, chap. 12, p. 47).

⁶⁴⁴ Graulich (1988, pp. 145-160 ; 1999, pp. 5-9, 298 ; 2000a, pp. 126-130).

combattants solaires dont les commerçants ne représentaient qu'un reflet opaque et mineur. En suivant cette réflexion, le symbolisme du marché se rattacherait de manière cohérente à la dimension sélénite et terrestre émergée de l'analyse présentée.

6.2. De Tenochtitlan à Tlapitzahuayan

6.2.1 Une procession royale et aquatique

Nous devons principalement à David Carrasco la prise de conscience de l'importance de l'étude du paysage cérémoniel qui marquait la réalisation de ce déplacement. Selon le chercheur américain, en effet, les quatre lieux touchés par l'*ixiptla* et son escorte démarquaient le passage de la casualité des déambulations de Tezcatlipoca à travers l'espace urbain à l'ordre représenté par les espaces rituels où il demeurerait, associés, selon Carrasco, aux quatre points cardinaux. Le déplacement de la ville au lac, en revanche, aurait été une expression de l'omniprésence du dieu, qui se trouvait en tout lieu⁶⁴⁵. Graulich – selon lequel la vingtaine de Toxcatl tombait dans la première moitié du mois de décembre – considère que le lieu de sacrifice n'était pas choisi au hasard, puisque sa localisation à l'est-sud-est de Tenochtitlan en faisait la direction du lever du soleil pendant le solstice d'hiver⁶⁴⁶. En revanche, selon Dehouve, ce circuit était réalisé du nord vers le sud, puisqu'il suivait le trajet apparent du soleil sur l'horizon quand il repartait vers le sud, après le solstice d'été⁶⁴⁷. Selon Saurin, un passage du chant à Huitznahuac Yaotl pourrait être une allusion au parcours aquatique emprunté par l'*ixiptla*. Cet extrait dit : « *Ihi*, celui qui va en tête, le Tocuilehcatl, en habit d'aigle, ici, a traversé Huitzitlan »/ « *Ihiyaquetl tocuilehcatl quaviquemilt nepapanoc vitzetla* »⁶⁴⁸. D'après le chercheur français, le mot Huitzitlan pourrait être une variante de Huitztlan, c'est-à-dire la région des épines, le sud. Cette donnée permettrait, alors, de considérer ce passage comme faisant référence au voyage en bateau que le représentant de Tezcatlipoca et son cortège entreprenait vers le sud de la Vallée de Mexico⁶⁴⁹.

⁶⁴⁵ Carrasco (1991, p. 44). L'association des étapes urbaines de l'*ixiptla* avec les quatre orientes est attrayante mais difficile à prouver. Nous avons documenté la localisation du *tlaxilacalli* de Tecanman, au sud-est de Tenochtitlan, mais il paraît impossible de déterminer l'emplacement exact de la maison du calpixqui, qui représentait la deuxième étape du parcours.

⁶⁴⁶ Graulich (1999, p. 266).

⁶⁴⁷ Dehouve (2011, p. 189).

⁶⁴⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 223 ; Saurin 1999, p. 54).

⁶⁴⁹ Saurin (1999, p. 56).

Sans vouloir enlever autorité et prestige aux interprétations portant exclusivement sur la valeur de ce circuit rituel d'un point de vue saisonnier, nous devons souligner deux aspects qui n'ont pas retenu l'attention des spécialistes : son caractère éminemment aquatique et son étroite relation avec la manifestation du pouvoir royal. Or, les informateurs de Sahagún spécifient, seulement après l'étape à Tepepolli, que le cortège embarquait afin de rejoindre Acaquilpan-Tlapitzahuayan. Est-ce que pour autant il faut imaginer que, jusqu'au Tepepolli, la procession s'était déroulée en suivant un chemin de terre ? À ce propos, les travaux entamés par González Aparicio et González González sont bien connus, et nous rappellerons le probable chemin de terre qui reliait le Totecco, l'espace de culte tlatelolca où se rendaient les pénitents *Xipeme* en Tlacaxipehualiztli, avec le Tepetzintli. Toutefois, nous écartons cette possibilité pour considérer plutôt ce parcours en étroite association – en clé liturgique et en sens inverse – avec les étapes victorieuses que le *tlatoani* réalisait lors de son retour à Tenochtitlan après une campagne militaire. Alvarado Tezozomoc et Durán nous offrent plusieurs exemples, pendant lesquels le souverain, avant de rejoindre la capitale, passait précisément par Chalco, Tlapitzahuayan, puis le Tepepolli, et par le tourbillon de la lagune, le Pantitlan, qu'on sait être situé à proximité du Tepeztintli⁶⁵⁰. Si nous considérons l'évidente assimilation entre le *tlatoani* et son dieu patron, nous ne pouvons pas considérer cet aspect comme étant le fruit du hasard.

Il est possible de signaler deux explications en association entre elles. Premièrement, nous savons qu'il s'agissait de demeures résidentielles du souverain. Cela rend assez logique leur utilisation de la part de l'*ixiptla* et de son cortège à un moment où, rappelons-le, le *tlatoani* disparaissait, probablement pour pratiquer son jeûne et en tant que sacrifiant principal de la fête⁶⁵¹. La personnification, en effet, se substituait au monarque⁶⁵². Deuxièmement, les sources nous apprennent que les étapes franchies par le cortège en territoire chalca correspondaient à autant de lieux de culte, comme le démontrent les mentions du centre de culte voué à Tezcatlipoca, ainsi que la présence du site archéologique de Los Reyes-Acaquilpan. Il serait donc possible d'envisager, dans ce parcours, une identification avec la topographie des déplacements royaux, non seulement souvent liés au résultat victorieux des batailles, mais qui menaient aussi jusqu'au cœur d'un territoire où on vénérât le Seigneur au Miroir Fumant.

⁶⁵⁰ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXII, p. 309).

⁶⁵¹ Graulich (1999, p. 305).

⁶⁵² Olivier (1997, pp. 253-254).

Une autre caractéristique intéressante de ce cortège est constituée par ses dimensions imposantes. En effet, une fois rejoint Tlapitzahuayan, le représentant du dieu se retrouvait accompagné seulement par ses huit serviteurs, et la version espagnole spécifie que « dans ce lieu le laissaient ses épouses et tous les autres gens »/« *en este lugar le dexaban sus mujeres y toda la otra gente* »⁶⁵³. La confirmation de ce passage nous vient d'une description du moine franciscain, qui explique la coutume des anciens Mexicains de réaliser des processions pendant leurs cérémonies religieuses. Il précise que certains de ces itinéraires rejoignaient des lieux lointains, et que tous les gens du peuple s'y rendaient⁶⁵⁴. On est donc en présence d'un circuit qui était probablement emprunté par la majorité des habitants de la ville, anxieux d'assister au dernier voyage de la majestueuse *ixiptla* qui allait rejoindre le lieu du sacrifice. Il n'est peut-être pas hasardeux de comparer la portée de cet événement avec la procession aquatique royale réalisée par le *tlatoani* et son cortège lors des rites de Huey Tozoztli quand, selon Durán, l'un après l'autre, tous les membres du gouvernement mexica, de retour du Mont Tlaloc, allaient jeter leurs offrandes précieuses dans le tourbillon du Pantitlan. Ce rapprochement nous permet, encore une fois, d'associer la figure du monarque avec celle de l'*ixiptla* de Tezcatlipoca⁶⁵⁵.

Avant de conclure cette partie de l'analyse, il convient tout de même de se poser une question : peut-on voir dans cette traversée aquatique un autre élément qui plaide en faveur d'une réactualisation du mythe de la naissance de la musique, comme l'a proposé par Olivier ? Plusieurs informations pourraient renforcer cette hypothèse. Rappelons que, dans le mythe des musiciens solaires, les trois déesses, nièces de Tezcatlipoca, rejoignent le messager du dieu « au bord de l'eau », car leur tâche est de le conduire « de l'autre côté de la mer, dans la maison du soleil »⁶⁵⁶. Or, de Jongue et Olivier ont mis en évidence comment l'étymologie des noms de ces trois entités surnaturelles porte sur une dimension éminemment aquatique et marine, car elles s'appellent, en effet, Acipactli, « crocodile aquatique », Acihuatl « femme d'eau » et Acapechtli, « claie de roseau » ou « radeau pour traverser une rivière »⁶⁵⁷. S'il est vrai que les personnalités de ces trois divinités peuvent

⁶⁵³ Sahagún (1989, t. I, p. 117).

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p. 192.

⁶⁵⁵ Durán (1984, t. I, chap. VIII, p. 88).

⁶⁵⁶ Thévet (2011, p. 157).

⁶⁵⁷ De Jongue (1905), dans Olivier (1997, p. 249). Le chercheur français substitue la dénomination de « Acatapachtli », de *acatl*, « roseau » et *tapachtli*, « coquillage de rivière ou de mer », proposé par de Jongue, par Acapechtli. La version proposée par Mendieta traduit le passage de la manière suivante : « Ils disent que le dévôt de Tezcatlipoca [...] arriva sur la côte de la mer, où il apparut de trois manières ou figures, et il l'appela et il dit : « Viens ici [...] je veux que tu ailles à la maison du soleil et que tu ramènes de là-bas

être rattachées avec succès aux différents étages cosmiques franchis afin de rejoindre la demeure de l'astre lumineux⁶⁵⁸, nous ne pouvons pas non plus ignorer que les niveaux célestes étaient conçus, dans la vision du monde des anciens Mexicains, précisément comme étant des étendues d'eau, puisqu'ils constituaient un prolongement des eaux terrestres. Les informateurs indigènes de Sahagún spécifient que les flux d'eau se levaient aux confins du monde pour former des parois⁶⁵⁹. Du point de vue iconographique, dans la planche n° 16 du *Codex Borbonicus*, nous retrouvons la représentation du soleil nocturne et de Xolotl qui se font face, entourés par un carré d'eau. Ce toit aquatique présente une bande stellaire, claire allusion à la nature céleste de cet océan⁶⁶⁰. Les Coras contemporains comparent le ciel nocturne à l'inframonde et à l'eau et, pour cela, ils conçoivent le déluge comme une invasion des espaces terrestres de la part de cette eau souterraine⁶⁶¹. Selon Molina, le mot *ilhuica atl* veut dire « mer »⁶⁶². Durán dit que les indigènes croyaient qu'il y avait un tunnel qui permettait la communication entre le lac Texcoco et la mer, précisément au travers du Pantitlan et que, de cette manière, les habitants de Tenochtitlan s'expliquaient pourquoi les eaux du lac de Texcoco étaient salées⁶⁶³. Or, la grande salinité est précisément l'une des caractéristiques de l'*ilhuicaatl*, le *teoatl*, le ciel d'eau, l'eau divine⁶⁶⁴. Dans la *Crónica Mexicana*, l'océan est appelé « *agua del cielo* »⁶⁶⁵. Qui plus est, un tour d'horizon des fêtes des vingtaines montre que l'*ixiptla* du Seigneur au Miroir Fumant est la seule à partager le domaine de ces espaces aquatiques avec les entités surnaturelles incarnant les pluies et les montagnes, à l'honneur lors des cérémonies d'Atlahualo, Etzalcualiztli, Tepeilhuitl et Atemoztli. Cette donnée nous semble remarquable, surtout en raison du fait que, lors des processions qui se déroulaient dans les espaces lacustres du lac de Texcoco, il n'est jamais question d'autres divinités, impliquées dans ces parcours itinérants, qui ne soient les maîtres de la foudre. Une réflexion semblable peut être

chanteurs et instruments pour que tu me fasses fête, et pour cela tu appelleras la baleine, et la sirène, et la tortue, qu'elles se fassent pont par où tu passes »/ « *Dicen que el devoto de Tezcatlipuca [...] llegó a la costa de la mar, donde le apareció de tres maneras ó figuras, y le llamó y dijo : « Ven acá [...] quiero que vayas á la casa del sol y traigas de allá cantores y instrumentos para que me hagas fiesta, y para esto llamarás á la ballena, y á la sirena, y á la tortuga, que se hagan puente por donde pases »* (Mendieta 1971, p. 80).

⁶⁵⁸ Pour un approfondissement relatif à l'analyse du mythe, nous renvoyons à la lecture de López Austin (1994, pp. 140-143) ; Olivier (1997, pp. 246-253) ; Dupey García (2010, vol. I, pp. 203-206).

⁶⁵⁹ Sahagún (1950-1982, Livre XI, chap. 12, p. 247).

⁶⁶⁰ *Codex Borbonicus* (1991, pl. 16) ; Graulich (2000a, p. 68) ; Dupey García (2010, vol. II, p. 442).

⁶⁶¹ Preuss (1998, pp. 323-325).

⁶⁶² Molina (2008, fo° 37v)

⁶⁶³ Durán (1984, t. I, chap. VIII, pp. 90-91). Rappelons que les Mayas Tzotzil nommaient la Voie Lactée « camino del agua », pendant la saison des pluies (Milbrath 1999, pp. 40-41 ; Mikulska Dąbrowska 2008b, p. 165).

⁶⁶⁴ Sahagún (1950-1982, Livre XI, chap. 12, p. 247).

⁶⁶⁵ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LII, p. 223).

développée à l'égard des lieux qui constituaient les étapes du circuit. Dans le corpus des cérémonies de l'année solaire, et en dehors de la vingtaine de Toxcatl, en effet, le Tepetzintli et le Tepepolli interviennent, dans le paysage rituel de Mexico-Tenochtitlan, seulement en relation avec les rites consacrés aux entités surnaturelles des eaux célestes et terrestres⁶⁶⁶. À la lumière de ces données, un rapprochement entre ce passage du corpus rituel de Toxcatl et la traversée mythique du ciel-océan de la part du messager du soleil, proposée par Olivier, acquiert une cohérence renouvelée.

⁶⁶⁶ Comme Olivier n'a pas oublié de le mentionner, nous devons rappeler les liens qui unissaient le Seigneur au Miroir Fumant avec les entités surnaturelles pluvieuses, surtout à travers la personnalité de Tepeyollotl, le Cœur de la Montagne. Il s'agissait de l'un des aspects de Tezcatlipoca, en tant que seigneur des animaux et entité éminemment terrestre, qui se confondait avec Tlaloc. En ce qui concerne les éléments cultuels qui unissaient ces deux personnalités divines – par exemple les sacrifices d'enfants ou les pétitions de pluie, là où l'on adresse des prières au dieu en cas de sécheresse, nous renvoyons à la lecture d'Olivier (1997, pp. 119-120). Pour la relation existant entre le seigneur du Tlalocan et le jaguar, voir aussi Pasztory (1974) et Olivier (1998). Rappelons brièvement que Durán (1984, t. I, chap. V, p. 47) décrit Tezcatlipoca comme étant une divinité « qui envoyait les sécheresses et les famines et la stérilité du temps et les pestilences »/« *que enviaba las secas y hambres y esterilidad de tiempos y pestilencias* ». Dans la chronique de Chimalpahin (1998, t. I, pp. 215-217 ; t. II, pp. 11-13, 361-363), la sœur aînée du Seigneur au Miroir Fumant est Chalchiuhtlicue ; de plus le dieu est considéré comme étant le responsable d'une sécheresse prolongée. Finalement, le rôle de premier plan joué par les rites d'encensement, dans cette vingtaine, a amené plusieurs auteurs à postuler pour une étroite relation entre les célébrations de Toxcatl et la pétition des pluies (Matos Moctezuma 1999a ; Heyden 1991).

Annexe n° 1 : l'utilisation du verbe *tlâcatia* dans les contextes de réalisation des effigies en pâte *tzoalli*

Fêtes des vingtaines <i>Primeros Memoriales</i>	Phrase du contexte
Toxcatl	« <i>tlacatia in Tezcatlipoca inan Yacatecutli</i> » (Sahagún 1974, p. 31)
Tepeilhuitl	« <i>icnac quintlacatiliayâ in tetepê</i> » ; « <i>in tlacatia in tetepê</i> » (<i>Ibidem</i> , p. 51)
Panquetzaliztli	« <i>icnac tlacatia in Uitzilopochtli</i> » (<i>Ibidem</i> , p. 55)
Atemoztli	« <i>in tlacatia Tepictototon</i> » (<i>Ibidem</i> , p. 58)
Fêtes des vingtaines <i>Codex de Florence</i>	Phrase du contexte
Toxcatl	« <i>vncan tlacatia, vncan moquetzia</i> » (CF, II, 24, 66)
Panquetzaliztli	« <i>in tlacatia Vitzilobuctli ixiptla</i> » ; « <i>in tlacatia, itocaiocan Vitznaoac calpulco</i> » ; « <i>vncan tlacatia in vitzilopuchtli</i> » ; « <i>vncan tlacatia in ijxiptla diablo</i> » (CF, II, Annexes, 175, 192)

Annexe n° 2 : Les usages liturgiques et les contextes d'utilisation de la pâte de graines d'amarante (*tzoalli*), selon le *Codex de Florence*

Usages liturgiques	Contextes d'utilisation
Façonnage d'effigies divines et « ossements » des dieux	<ul style="list-style-type: none"> - Réalisation de l'effigie de la déesse Tzapotlatenan (CF, I, 9, 17) ; - Le jour 2 Roseau : façonnage de l'« os » du dieu Omacatl : rouleau sacré (<i>teomimilli</i>) (CF, I, 15, 33) ; - Xocotl Huetzi : réalisation de l'effigie <i>Xocotl</i> (CF, II, 29, 112) ; - Toxcatl et Panquetzaliztli : réalisation des effigies de Huitzilopochtli, Tezcatlipoca et Tlakahuepan Cuexcotzin (CF, II, 24, 66 ; Annexes, 179, 192) ; - Tepeilhuitl : effigies des serpents et des dieux du vent Ehecatontin recouvertes de pâte <i>tzoalli</i> (CF, II, 32, 131) ; - Fête d'Atemoztli : réalisation des effigies des montagnes Tepictototon (CF, II, 35, 152) ; - Huauhquiltamalqualiztli : Réalisation de l'effigie du dieu du feu (CF, II, 38, 168).
Offrandes alimentaires	<ul style="list-style-type: none"> - Offrandes de tortillas et gâteaux à Macuixochitl-Xochipilli, en forme de bouclier, flèche, épée et poupée (CF, I, 14, 32) ; - Teotleco : offrandes de boules de pâte <i>tzoalli</i> à Tlamatzincatl, dans son temple (CF, II, 31, 127) ; - Naissance d'un petit garçon : offrande d'une tortilla de graines d'amarante en forme de bouclier (CF, VI, 37, 201).

Ornements	- Tlacaxipehualiztli : prêtres qui dansent avec des têtes de coyotes faites de graines d'amarante et avec des rouleaux sacrés recouverts de <i>tzoalli</i> avec du maïs grillé par-dessus (<i>teomimilli</i>) (CF, II, 21, 55) ⁶⁶⁷ .
Consommation cérémonielle	<p>- Toxcatl : consommation de <i>tamales</i> cylindriques enveloppés dans le <i>tzoalli</i> et distribués dans le temple (CF, II, 24, 73) ;</p> <p>- Xocotl Huetzi : consommation de l'effigie Xocotl (CF, II, 29, 116) ;</p> <p>- Tepeilhuitl et Atemoztli : consommation des effigies des montagnes (CF, II, 32, 133 et I, 21, 48) ;</p> <p>- Panquetzaliztli : consommation de <i>tamales</i> de graines d'amarante avec du miel ; consommation des effigies de Huitzilopochtli (et Tlacahuepan Cuexcotzin ?) (CF, II, 34, 144, 147 ; III, 1, 6 ; XII, 19, 53).</p>

⁶⁶⁷ À ce propos, nous renvoyons aussi à Brylak (2011b).

III

Etzalcualiztli

Le sixième mois du calendrier solaire mexica était la grande fête de Tlaloc et de Chalchiuhtlicue, les maîtres des eaux célestes et terrestres, et sa dénomination, sur laquelle concordent tous les documents du XVI^e siècle, signifie « Consommation d'*etzalli* », une bouillie à base de maïs et de haricots⁶⁶⁸. En 1519, ce mois tombait entre le 24 mai et le 12 juin, soit au début de la saison des pluies⁶⁶⁹, tandis que Graulich propose un laps de temps compris entre le 19 décembre et le 7 janvier en 682, en pleine saison sèche, c'est-à-dire au moment où le calendrier solaire des habitants de Tenochtitlan n'avait pas encore subi le décalage de ces cérémonies⁶⁷⁰. Les rites effectués pendant cette vingtaine, consacrés à la célébration des entités aquatiques et des montagnes, les Tlaloque, ont été interprétés, par Alfredo López Austin et Leonardo López Luján, comme étant la réactualisation du mythe ayant trait au vol du maïs de la Montagne de Notre Subsistance, le Tonacatepetl, de la part des Tlaloque des quatre points cardinaux. Cette aventure mythique raconte comment les humains commencèrent à consommer du maïs. Quetzalcoatl, sous la forme d'une fourmi rouge, vola du maïs du Tonacatepetl. Ayant échoué dans sa tentative de charger la montagne sur ses épaules, les dieux décidèrent de confier cette tâche à Nanahuatl qui, à l'aide d'une foudre, frappa le Tonacatepetl d'où sortirent le maïs des quatre couleurs, ainsi que les haricots, l'amarante, la sauge et le *michibuaubtli*. A ce moment-là, les Tlaloque, différemment colorés, volèrent la précieuse céréale en l'emportant avec eux aux quatre coins du monde⁶⁷¹. Ainsi, selon les deux chercheurs mexicains, par exemple, les « vols autorisés » réalisés par les prêtres, les menaces conjointes par les participants à la danse de l'*etzalli*, ainsi que les offrandes alimentaires constituées par quatre boules de pâte de maïs, aspects de la fête que nous analyserons par la suite, avaient pour but d'évoquer les prouesses des Tlaloque⁶⁷². Selon la théorie du décalage des fêtes des vingtaines, Etzalcualiztli tombait exactement au milieu de la saison sèche, ce qui équivalait – dans le modèle du jour proposé par le chercheur belge – au début de l'après-midi et à l'au-delà de Tlalocan-Tamoanchan. Selon les *Memoriales* de Motolinía, les cérémonies avaient lieu

⁶⁶⁸ Durán (1984, t. I, chap. IX, p. 259); *Codex Tudela* (2002, pl. 16r, p. 192); *Codex Magliabechiano* (1970, pl. 33v); Kubler-Gibson (*Codex Tovar*) 1951, p. 25.

⁶⁶⁹ Motolinía (1971, chap. XVI, p. 52); Durán (1984, t. I, chap. IX, p. 260).

⁶⁷⁰ Graulich (1999, p. 270).

⁶⁷¹ *Leyenda de los Soles* (2011, p. 181).

⁶⁷² López Austin-López Luján (2006, pp. 40-41).

quand les eaux étaient abondantes et le maïs complètement formé, c'est-à-dire dans ce cas, au début de la saison des pluies. Le moment central de la fête était la préparation et la consommation de l'*petzalli*, un plat extrêmement nourrissant, qui était préparé et partagé entre les habitants de Tenochtitlan⁶⁷³. Durán explique que ce plat était très coûteux et qu'il ne pouvait que très difficilement être consommé par les habitants de la ville⁶⁷⁴. Du point de vue symbolique, l'*petzalli* était la représentation de l'abondance, puisque c'était le premier moment de l'année où l'on pouvait en manger, le moment où le risque de la famine avait été dépassé⁶⁷⁵. Michel Graulich souligne le rôle des prêtres en tant que sacrifiants principaux, puisque c'était la grande fête des prêtres, ainsi que le symbolisme de la relation entre Etzalcualiztli et la vingtaine parallèle de Panquetzaliztli. Si la première était consacrée à Tlaloc, surtout pour son aspect de dieu de l'eau et en tant qu'aspect masculin de la terre, Panquetzaliztli était consacrée à Huitzilopochtli. Les deux dieux qui partageaient le sommet du Templo Mayor étaient donc parfaitement spéculaires dans le calendrier solaire⁶⁷⁶.

1. La fête d'Etzalcualiztli dans l'œuvre de Bernardino de Sahagún

1.1 Le récit des *Primeros Memoriales*

Les informateurs indigènes de Sahagún expliquent qu'Etzalcualiztli était la fête de Tlaloc et que, pendant vingt jours, on chantait à la manière des femmes. La veille du jour de la fête – et de la mort de *l'ixiptla* qui représentait le dieu – avait lieu une procession, fort probablement autour de la pyramide ou du *techcatl* au sommet du temple du dieu⁶⁷⁷. S'en suivait la cérémonie connue sous le nom de *Totopatlanaltiliztli*, qui consistait en faire voler des oiseaux attachés avec des cordes à des bâtons portés par de jeunes garçons qui dansaient dans la procession ; on ignore s'il s'agissait de la même procession que celle que l'on vient de mentionner⁶⁷⁸. Ce rituel avait lieu tard dans la journée, et il laissait place à la

⁶⁷³ Motolinía (1971, chap. XVI, p. 52).

⁶⁷⁴ Durán (1984, t. I, chap. IX, p. 259).

⁶⁷⁵ Botta (2004, p. 147).

⁶⁷⁶ Graulich (1999, p. 272).

⁶⁷⁷ Le mot employé est *tlayaualololoya* (Sahagún 1974, p. 34).

⁶⁷⁸ Selon Graulich, le rituel *Totopatlanaltiliztli* aurait eu pour but de rappeler le destin des âmes des guerriers morts qui, transformées en oiseaux, après quatre ans ou dans l'après-midi, retournaient sur la terre pour se nourrir du nectar des fleurs ou allaient butiner les fleurs de l'arbre du Tlalocan-Tamoanchan (Graulich 1999, pp. 272-275). Danièle Dehove, en revanche, établit une comparaison entre ce rituel et les cérémonies qui ont lieu chez les Tlapanèques d'Acatepec, pendant la fête de l'*Espiritu*, une célébration catholique qui tombe entre la mi-mai et la mi-juin. Les gens âgés réalisent une danse avec des animaux

danse de l'*ixiptla* de Tlaloc, qui se terminait à l'aube, au moment du sacrifice. La cérémonie s'achevait par une autre procession autour du *teocalli* du dieu – appelée « prendre congé dans sa maison », *Mocalnahuatia in Tlaloc*, et avec l'enterrement du corps de l'*ixiptla* dans une grotte. Les prêtres se couchaient ensuite pendant cinq jours sur des nattes de roseaux⁶⁷⁹.

L'analyse de l'image qui accompagne le texte de la fête dans le document, permet de voir en haut, en position centrale, ce qui est probablement le temple du dieu et, devant, on voit son *ixiptla* saisie par deux prêtres (Fig. 35). À droite, un groupe de trois femmes est en train de danser, tandis qu'à gauche, deux jeunes garçons tiennent deux bâtons auxquels sont attachés des oiseaux. Le fait que ces derniers soient représentés à côté du temple renforce l'hypothèse que la procession se déroulait autour de la pyramide. En bas à droite, on voit le même temple, avec une *ixiptla* sacrifiée ; de sa poitrine sortent des flots de sang. À gauche, en position centrale, on distingue la représentation d'une grotte et, à l'intérieur, ce qui paraît être la même *ixiptla* sacrifiée et maintenant morte. Enfin, en bas à gauche, on voit la représentation d'une maison, ou d'un temple, et en bas un homme étendu sur une natte de roseaux. Selon l'analyse de Johanna Broda, ce personnage, en bas à droite de l'image, représenterait un prêtre sous une étendue d'eau. On verra par la suite, dans l'analyse de la fête contenue dans le *Codex de Florence*, que pendant Etzalcualiztli, les prêtres qui avaient fait des erreurs pendant le déroulement des rituels étaient punis ; ils étaient jetés et presque noyés dans l'eau de la lagune. Selon l'auteur, cette image renverrait à cet événement⁶⁸⁰.

Gabriel Espinosa Pineda, dans son étude iconographique des images des fêtes des vingtaines des *Primeros Memoriales*, attire l'attention sur les différences présentes entre les coiffures des trois personnages interprétés comme Tlaloc. Si les caractéristiques de la coiffe du premier font en effet penser à l'iconographie typique du dieu de la pluie, la coiffe du deuxième, en bas à droite, est mise en relation avec l'iconographie des *Tepictoton*, les petits dieux-montagnes, principalement fêtés en Tepeilhuitl et Atemoztli. Le troisième, représenté dans la grotte, porte des attributs communs à beaucoup de Tlaloque, comme par exemple Opochtli vert, Tomiyauhtecuhtli jaune et Nappatecuhtli blanc. Cela pourrait

comme des rats, des lapins et des oiseaux ; ils les enivrent et ils finissent par les piétiner et les tuer. Le but est de protéger les plantes de maïs de l'action dangereuse de ces animaux (Dehouve 2008b, p. 29).

⁶⁷⁹ L'utilisation du mot *tollin*, l'un des noms les plus courants utilisés pour définir les joncs, ne fait pas allusion à un type particulier de roseaux.

⁶⁸⁰ Broda (1971, p. 294).

faire penser qu'il y avait plusieurs *ixiptlas* sacrifiées, en représentation des Tlaloque, et non pas seulement de Tlaloc, et c'est d'ailleurs ce que nous disent les informateurs de Sahagún, dans la description de la fête dans le *Codex de Florence*. Selon l'auteur, en outre, Sahagún aurait confondu le mot *aoztoc*, caverne aquatique, l'un des noms utilisés pour désigner le Pantitlan, le tourbillon du lac de Texcoco, avec *oztoc*, grotte, en ce qui concerne le destin du corps de l'*ixiptla*⁶⁸¹. Si effectivement, dans le *Codex de Florence*, comme on le verra par la suite, le Pantitlan – appelé *aoztoc* – est le lieu où sont jetés les cœurs des victimes sacrifiées, cela ne signifie pas que l'enterrement dans une grotte n'ait pas de sens. Au contraire, Motolinía et Durán mentionnent ce même destin pour le corps d'autres *ixiptlas* consacrés aux divinités aquatiques et des montagnes, comme dans le cas de la déesse Atlatonan, sacrifiée pendant la fête d'Ochpaniztli, ou dans les cas des deux jeunes filles vierges – probables *ixiptlas* de déesses associées aux montagnes – sacrifiées en Huey Pachtli/Tepeilhuitl⁶⁸². La solution de ce problème se trouve dans les annexes du Livre II du *Codex de Florence*, dont le titre est « Une déclaration des offrandes supplémentaires avec lesquelles, de la même manière, ils honoraient le diable ». On y décrit le rituel appelé *Tolpan onoliztli*, « S'étendre sur les roseaux ». Le texte, très bref, de la description précise que pendant cinq jours, on s'étendait sur les roseaux quand on faisait pénitence pour Tlaloc et que cela avait lieu quand l'*ixiptla* du dieu était mis dans une grotte ; ainsi on prenait congé dans sa maison⁶⁸³. Ce même passage, dans la version espagnole du *Codex de Florence*, spécifie que ce rituel avait lieu pendant le mois d'Etzalcualiztli⁶⁸⁴, information confirmée par la description de la fête contenue dans les *Primeros Memoriales*, où est précisément décrit le rite *Mocalnabuatía in Tlaloc*⁶⁸⁵. Ce passage, déjà mis en évidence par Graulich⁶⁸⁶, confirme donc que, selon l'*Historia general*, tout comme dans les *Primeros Memoriales*, l'*ixiptla* de Tlaloc, ainsi que ceux des autres Tlaloque, était effectivement mis dans une grotte. Si, d'un côté, les informations contenues dans les sources précédemment citées acquièrent, par conséquent, une nouvelle cohérence, d'un autre, l'hypothèse proposée par Espinosa Pineda à propos de l'erreur présumée de Sahagún, qui aurait écrit *oztoc* à la place de *aoztoc*, perd sa logique et devient très douteuse.

⁶⁸¹ Espinosa Pineda (2010, pp. 83-85).

⁶⁸² Durán, (1984, t. I, chap. XIV, p. 137; chap. XVI, p. 155) ; Graulich (1999, p. 95). Dans son *Historia*, Motolinía fait référence au sacrifice d'un couple d'esclaves aux divinités de l'eau. Habillés comme le dieu et son épouse, ils étaient sacrifiés et ensuite jetés dans une fosse qui ressemblait à un silo (Motolinía 1985, chap. VI, p. 149).

⁶⁸³ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexes, p. 204).

⁶⁸⁴ Sahagún (1989, t. I, p. 193).

⁶⁸⁵ Jiménez Moreno (1974, p. 34).

⁶⁸⁶ Graulich (1999, p. 95).

Tableau n° 1 : les espaces de culte d'Etzalcualiztli selon les “*Primeros Memoriales*” de Sahagún

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Enceinte du Temple de Tlaloc	Cour	Nuit avant le sacrifice, jusqu'à l'aube	<i>Ixiptla</i> de Tlaloc	Danse
	Autour de la pyramide	Veille du sacrifice, fin de l'après-midi	<i>Ixiptla</i> de Tlaloc ; gens du commun?	Procession <i>Tlayabualoliztli</i> (probablement autour de la pyramide)
			Jeunes garçons	Rituel <i>Totopatlanaliliztli</i>
Temple au sommet de la pyramide	Aube du jour de la fête	<i>Ixiptla</i> de Tlaloc ; prêtres ?	Sacrifice de l' <i>ixiptla</i> de Tlaloc	
Grotte		Jour de la fête	<i>Ixiptla</i> de Tlaloc ; prêtres ?	Enterrement de l' <i>ixiptla</i>

1.2 Le récit de l'*Historia general de las cosas de la Nueva España*

Les informateurs nahuas du moine franciscain relatent que les cérémonies du mois s'organisaient en segments de quatre jours chacun⁶⁸⁷. Quatre jours avant le début de la vingtaine, les prêtres allaient recueillir des roseaux appelés *aztapilli* ou *tolmimilli*⁶⁸⁸ dans une source – appelée Temilco ou Tepexic Oztoc – localisée près de la montagne Citlaltepec. Les roseaux recueillis étaient ensuite liés en paquets et ramenés dans la ville. Personne ne parcourait le chemin pris par les prêtres au retour, car ils avaient le droit d'agresser et de voler n'importe quelle personne qu'ils rencontraient. Quand ils rejoignaient la ville, commençait la fabrication de sièges et de nattes faits avec les roseaux verts et blancs, appelés *aztapiltepotzoicpalli* et *aztapilpetlatl*. À la tombée de la nuit, tous les prêtres, les novices comme ceux qui avaient capturé quatre prisonniers, se retiraient dans les *calmecac*,

⁶⁸⁷ Le calcul des jours de la fête, en particulier en ce qui concerne la date du début et de fin, par rapport à la fête qui précédait, Toxcatl, et qui suivait, Tecuilhuitontli, n'est pas clair. Selon Broda, pour que les cérémonies soient toutes placées au bon endroit, dans le déroulement des vingt jours, il aurait fallu que les rituels du mois commencent le 10^e jour (Broda 1971, p. 282). Selon Arnold, en revanche, il suffit de calculer que seule la première tranche de quatre jours avait lieu avant le début du mois, c'est-à-dire pendant les derniers quatre jours de Toxcatl (Arnold 2009, p. 121). Dans ce travail, on suivra cette dernière interprétation, qui semble supportée aussi par la traduction anglaise du *Codex de Florence* proposée par Anderson et Dibble.

⁶⁸⁸ Molina (2008, p. 148) traduit ce vocable par « Junco gordo y largo ». Siméon (1963, p. 647) spécifie « Gros jonc servant à faire des nattes ».

au son du tambour joué par les ministres du culte qui étaient aussi chanteurs. Ensuite on étalait les nattes de roseaux près du foyer et le prêtre du feu, après avoir revêtu ses atours, allait encenser vers les quatre orientes, à l'entrée du monastère et dans la cour. La nuit, qui précédait le début du mois, chaque prêtre réalisait une offrande de nourriture, formée par quatre boules de pâte de maïs, appelés *buentelolotli*, par de tomates et de piments verts, devant le foyer. Ils déposaient ces offrandes sur les *aztapilpetlatl*. Les gestes étaient fondamentaux, car si l'une des boules roulait, le coupable était sévèrement puni. La gestualité qui accompagnait les offrandes suivait un ordre qui ne pouvait être transgressé. Ces offrandes étaient ensuite prises par les vieux prêtres, les *cuacuacuiltin*, les boules de pâte étaient cuisinées et mangées. Cela avait lieu durant quatre jours. À minuit du 4^e jour avaient lieu des pénitences et des autosacrifices et une grande procession, guidée par le *Tlenamacac*, quittait les différents *calmecac* pour rejoindre la lagune et les quatre Ayauhcalli, les « Maisons des Brumes », au bord de l'eau, orientés vers les quatre points cardinaux⁶⁸⁹. Un prêtre âgé, un *cuacuilli*, les guidait, en portant sur ses épaules un *ayochicabuaztli*, le bâton de sonnailles. Ensuite venait le prêtre du feu *Tlenamacac*, et ensuite les *tlamacazque*. Les prêtres passaient une journée dans chacune de ces maisons, nus et tremblants de froid, et ensuite se baignaient dans l'eau en imitant les oiseaux aquatiques. De retour au *calmecac*, les ministres du culte s'étendaient sur les nattes de roseaux. À midi du jour suivant, le *tlenamacac* s'ornait et allait encenser dans toutes les cours des temples, guidé par les *cuacuacuiltin*. Pendant les quatre jours suivants, commençaient les cérémonies de la fête proprement dite et on s'offrait de la sauce chili (*chilmolli*). Comme les boules de pâte de maïs, leur consommation était sévèrement contrôlée et ceux qui faisaient tomber une goutte de sauce étaient punis. Après ces quatre jours, on allait chercher dans les montagnes des roseaux verts et des branches de pin. Ces faisceaux étaient ensuite liés par la partie centrale et offerts dans tous les temples de la ville. La fin de cette nouvelle série de jours déterminait le début de la fête, avec la préparation et la consommation de l'*etzalli* par tous les habitants de Tenochtitlan. La danse de l'*etzalli* – à laquelle participaient des guerriers et des femmes de joie qui allaient d'une maison à l'autre portant des « lunettes » de feuilles sur leurs yeux – commençait à minuit. À l'aube, tous les prêtres partaient pour une autre procession qui amenait les prêtres qui avaient été punis pour avoir commis des fautes pendant les rituels, sur le lieu de leur punition, le Toteco. Les prisonniers étaient lancés dans tous les points d'eau et de boue qu'on rencontrait sur le chemin, et une fois

⁶⁸⁹ Sahagún (1989, v. I, p. 125).

rejoint le Toteco, on brûlait des papiers sacrificiels, ainsi que des petites figures de dieux faites d'encens (*copalteteo*) et de caoutchouc (*olteteo*)⁶⁹⁰. Les prêtres étalaient ensuite l'herbe *yauhtli* dans plusieurs directions et sur les nattes de roseaux blancs. Les prêtres punis étaient ensuite jetés dans l'eau et presque noyés⁶⁹¹. Au retour au monastère, encore une fois, les prêtres s'étendaient sur les nattes de roseaux et ils éparpillaient au sol les faisceaux de roseaux *atolin*, précédemment recueillis.

Après encore quatre jours de jeûne, à l'aube du jour du sacrifice des captifs et des *ixiptlas* des Tlaloque, les novices ornaient les *tlamacazque* avec les atours qu'ils avaient achetés au marché. Les prêtres sortaient en procession des *calmecac*, guidés par le prêtre Tlalocan *Tlenamacac*, et ils allaient rejoindre le Tlalocan, le Temple de Tlaloc. Là, le prêtre du feu étalait une natte de roseaux blancs, une autre racine comestible, *quequexquic*, et du nopal ; puis il étalait sur la natte de roseaux blancs, quatre pierres rondes de jade et il commençait un rituel qui consistait à frapper chacune des pierres avec un crochet bleu, tout en faisant des tours. Pendant la nuit, on commençait à jouer des instruments de musique et, à minuit, avait lieu le sacrifice des captifs – les « lits » des personnifications divines – et ensuite celui des *ixiptlas* des Tlaloque. Probablement, parmi ces *ixiptlas* figurait aussi Chalchiuhtlicue, offerte par les catégories de personnes qui travaillaient grâce à l'eau. En prévision du jour de la fête, en effet, dans le *tlaxilacalli* où la déesse *calpulteotl* était Chalchiuhtlicue, on réalisait une effigie de la déesse avec une structure de bois qui était habillée avec les vêtements et la parure divins. On lui faisait des offrandes, on éparpillait de l'herbe *yauhtli* et les hommes âgés du *calpulli* chantaient pour elle. Les marchands d'eau et les catégories de personnes qui travaillaient grâce aux produits du lac offraient une esclave qui mourait, par extraction du cœur, devant l'effigie de Chalchiuhtlicue, dans son *calpulli*, et aussi dans le Tlalocan, au Templo Mayor. Motecuhzoma allait honorer la représentation divine en offrant de l'encens et en décapitant des cailles⁶⁹². Ensuite, les

⁶⁹⁰ Il s'agit d'autres représentations des dieux Tlaloque, appelés, par les informateurs de Sahagún, « Ceux qui sont en gomme noire, ceux qui sont en *yauhtli*, ceux qui sont en copal » (Sahagún 1950-1982, Livre VI, chap. 8, p. 35). On remarquera comment, pendant les vingt jours de la fête, les Tlaloque étaient présents sous différentes manifestations, comme démontré par le déguisement des gens qui célébraient la « danse de l'*Etzalli* », et qui ressemblaient clairement aux divinités de la pluie. Selon les *Relaciones geográficas* d'Acolman (1985-1986, p. 216), le jour de la fête d'Etzalcualiztli se caractérisait par une danse réalisée dans les rues, où l'on s'offrait des *tamales* faits d'amarante et haricots. Ceux qui effectuaient la danse étaient « cinq ou six indiens de petite taille ». Ce détail ne va pas sans rappeler la taille réduite des Tlaloque.

⁶⁹¹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 25, p. 86).

⁶⁹² Ce passage du texte indigène n'est pas clair, puisqu'il n'explique pas si l'*ixiptla* mourrait dans le *calpulco* voué au culte de la déesse ou seulement dans le Templo Mayor. Toutefois, nous proposons d'y voir une référence à un double sacrifice, puisqu'il est connu, surtout à travers le récit de la fête de Tlacaxipehualiztli,

cœurs des victimes étaient jetés dans un *mixcomitl* – une jarre de nuages. Toutes les offrandes, ainsi que les cœurs, étaient ramenés par les prêtres, au cours d’une autre procession, à Tetamazolco. Ce nom signifie « Dans le crapaud de pierre ». À Tetamazolco, les prêtres embarquaient afin de rejoindre le Pantitlan, où l’on jetait les offrandes ainsi que les cœurs des victimes sacrifiées. La cérémonie se déroulait entre minuit et l’aube, pour se terminer par le retour des prêtres à Tetamazolco, où l’on se baignait rituellement et, ensuite, on rentrait. À l’aube du lendemain, on enlevait la peinture bleue du front dans ce qui, en nahuatl, est appelé *Nealtiyān*, « lieu où l’on se baigne »⁶⁹³. À cet endroit, on punissait aussi ceux qui s’étaient cachés pendant le jeûne pour Tlaloc et qui ne l’avaient donc pas respecté. Les religieux plongeaient dans l’eau les coupables. Ensuite tout le monde rentrait aux *calmecac* d’où les nattes de roseaux étaient enlevées puis jetées derrière l’édifice.

Tableau n° 2: les espaces de culte d’Etzalcualiztli selon l’*Historia general de Sahagún*

Lieu	Moment d’utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
La montagne Citlaltepec	Quatre jours avant le début de la fête	Les <i>Tlamacazque</i>	Ramassage des roseaux <i>aztapilīn</i> ou <i>tolmimilli</i>
Le <i>Calmecac</i>	1 ^{er} jour du jeûne, de retour du Citlaltepec	Les <i>Tlamacazque</i>	Fabrication des nattes <i>aztapilpetlatl</i> et des sièges <i>tolicpalli</i> , <i>tepotzoicpalli</i> et <i>aztapiltepotzoicpalli</i>
	1 ^{er} jour, nuit	Les <i>Tlamacazque</i>	Début du jeûne ; étalement des nattes près du foyer
		Le <i>Tlenamacac</i> et tous les prêtres	Offrandes alimentaires sur les <i>aztapilpetlatl</i> : Boules de maïs <i>huentelolotli</i> , tomates et piments verts
	Avant minuit du 4 ^e jour	Tous les prêtres	Autosacrifices avec épines de maguey
	Nuit du 8 ^e jour, de retour des Ayauhcalli, jusqu’à midi du 9 ^e jour	Les <i>Tlamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i> , le <i>Quacuilli</i>	Repos sur les nattes <i>aztapilpetlatl</i>

que plus d’un quartier de la ville offrait un esclave pour les mises à mort rituelles (Sahagún 1950-1982, Livre I, chap. 11, pp. 21-22 ; Sahagún 1989, t. I, pp. 42-43).

⁶⁹³ Wimmer (2006, *s.v.* *nealtiyān*) ; Molina et Siméon traduisent le vocable *Nealtilyōyan* par « Endroit où l’on se baigne », « *lugar donde se bañan* » (Molina 2008, fo° 64r ; Siméon 1963, p. 273).

		Du 9 ^e au 12 ^e jour	Tous les prêtres	Repas à base de sauce
		Aube du 14 ^e jour	Les <i>Tlamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i> , le <i>Quacuilli</i>	Ornement et préparation avant d'aller au Totecco
		14 ^e jour, de retour du Totecco	Les <i>Tlamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i> , le <i>Quacuilli</i>	Repos sur les nattes <i>aztapilpetlatl</i> et étalement roseaux <i>atolin</i>
		Du 15 ^e au 18 ^e jour	Tous les prêtres	Jeûne pour Tlaloc
		19 ^e jour	Les <i>Tlamaçtoton</i> , les <i>Tlamacazque</i> et les <i>Tlenamacaque</i>	Ornement des <i>Tlamacazque</i> par des <i>Tlamaçtoton</i> ; ornement des <i>Tlenamacaque</i>
		20 ^e jour, de retour du Pantitlan	Les <i>Tlamacazque</i> et les <i>Tlenamacaque</i>	On se défait des ornements
			Les <i>Tlamacazque</i> ?	On jetait les nattes <i>aztapilpetlatl</i> hors du <i>calmecac</i> , derrière l'édifice
	La cour	1 ^{er} jour, nuit	Le <i>Tlenamacac</i>	Encensement vers les quatre directions
Ayauhcalli		Du 5 ^e au 8 ^e jour	Les <i>Tlamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i> , le <i>Quacuilli</i>	Pénitence et bains dans l'eau de la lagune
		Aube du 20 ^e jour du mois (<i>Nealtliyan</i>)	Les <i>Tlamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i> , les prêtres qui n'avaient pas respecté le jeûne	On enlevait la couleur bleue du front ; punition avec immersion dans l'eau des prêtres
<i>In teteopan</i> – Les temples		9 ^e jour, à midi	Les <i>Quaquacuiltin</i> et le <i>Tlenamacac</i>	Cérémonie d'encensement
		Du 9 ^e au 12 ^e jour	Prêtres novices ?	Dépôt de branches de pin <i>acxoyatl</i> et roseaux verts <i>acaxoxoubqui</i>
Les maisons des gens		Le 13 ^e jour	Gens du commun	Préparation et consommation de <i>l'etzalli</i>
		De minuit du 13 ^e jour à l'aube du 14 ^e	Guerriers, femmes de joie	Danse de <i>l'etzalli</i> ; quête dans chaque maison
Le Totecco		Matin du 14 ^e jour	Les <i>Tlamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i> , le <i>Quacuilli</i> ,	On brûle les papiers sacrificiels, les dieux

			les prêtres qui devaient être punis	d'encens et les dieux de caoutchouc ; étalement d'herbe <i>yanbtli</i> sur les nattes <i>aztapilpetlatl</i> ; punition des prêtres
Le <i>Tianquiztli</i>		?	Les Tlamaztoton	Achat des ornements des <i>Tlamacazque</i>
<i>Calpulco</i> d'où provenaient les <i>ixiptlas</i> des dieux aquatiques		La nuit entre le 19 ^e et 20 ^e jour, avant le sacrifice	<i>Ixiptlas</i> des dieux <i>Tlaloque</i> , prêtres ?	Veille
L'enceinte du Temple de Tlaloc	Au pied de la pyramide (<i>ixxitlan</i> Huitzilopochli ?)	19 ^e jour, matin	Le <i>Tlalocan Tlenamacac</i> et tous les prêtres	Etalement des nattes <i>aztapilpetlatl</i> , de la racine <i>quequexquic</i> , du nopal, du <i>yanbtli</i> ; cérémonie avec les quatre boules de jade ; frappement avec l' <i>ayochicahuaztli</i>
	Temple au sommet de la pyramide	?	Le <i>tlatoani</i>	Encensement et décapitation de cailles
		Nuit entre le 19 ^e et le 20 ^e jour	Les <i>Tlamacazque</i> , les <i>Tlenamacazque</i> (?), les victimes-lit, les <i>ixiptlas</i>	Son des tambours, des trompes, des sifflets
		Minuit (19 ^e -20 ^e jour)	Victimes-lits, <i>ixiptlas</i> , <i>Tlamacazque</i>	Sacrifice par extraction du cœur
Le Tetamazolco		Entre minuit et l'aube du 20 ^e jour	Les <i>Tlamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i>	Embarquement, avec le <i>mixcomitl</i> rempli des cœurs des sacrifiés
		De retour du Pantitlan		Baignades
Le Pantitlan		Entre minuit et l'aube du 20 ^e jour	Les <i>Tlamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i>	Son des trompes ; lancement des cœurs dans le tourbillon ; accrochage des <i>tetebuitl</i> et des jades aux <i>cuenmantli</i> ; encensement et lancement de 4 <i>tetebuitl</i> dans l'eau en dehors du cercle des <i>cuenmantli</i>
Le <i>Calpulli</i> de Chalchiuhtlicue	Sanctuaire	Le jour de la fête	Les hommes âgés du <i>calpulli</i> ; ?	Réalisation d'une effigie de bois ; offrandes
	Cour			Etalement d'herbe <i>yanbtli</i> ; secouement du bâton de sonnailles de brume ; chants
Le Poyauhtlan(Annexe Livre II)		?	Le <i>Mexico Tlenamacac</i> et le <i>Tlalocan Tlenamacac</i>	Encensement des effigies divines ; sacrifice prisonniers

2. La fête de Etzalcualiztli dans l'œuvre de Diego Durán

2.1 Le récit de l'*Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*

Selon l'auteur, le jour de la fête, tous les gens du peuple remerciaient les instruments agricoles à travers une cérémonie durant laquelle on leur offrait de la nourriture, du vin et de l'encens. En outre, ce même jour, les prêtres de tous les quartiers de la ville allaient dans les champs pour recueillir des tiges et des épis de maïs, qui étaient ensuite déposés aux carrefours. Ici on plantait les tiges, comme des bâtons, afin de créer un espace en forme de croix. Au milieu, se trouvait un petit temple appelé – selon Durán – *momoztli*. Ensuite, les femmes des quartiers allaient offrir, en ces lieux, des *tortillas* faites avec du *xilotl*, c'est-à-dire des bourgeons de maïs. Cela se faisait pour remercier la déesse Chalchiuhtlicue, incarnation de l'eau.

Ensuite on dansait, on buvait et on mangeait ces *tortillas* avec de *l'etzalli*. Ces offrandes avaient lieu dans tous les temples et, après avoir mangé, tout le monde allait se baigner dans les rivières et les sources. Ceux qui ne se lavaient pas étaient considérés comme des amis du dieu de la faim, Apitzeotl⁶⁹⁴. Ensuite, les nobles et les seigneurs sortaient et commençaient à danser dans les cours des temples et dans les marchés ; pendant cette danse, qui durait toute la journée, ils portaient des tiges de maïs et de petites jarres. Les gens ordinaires, en revanche, prenaient l'herbe qui ornait le temple et façonnaient avec les feuilles des formes rondes, comme des lunettes, qu'ils mettaient ensuite sur leurs yeux, comme s'ils étaient déguisés en Tlaloque. Ils tenaient dans une main un bâton et, dans l'autre, une jarre vide ; ils allaient d'une maison à l'autre demandant cette nourriture faite de maïs et de haricots⁶⁹⁵.

3. Les autres sources écrites

Motolinía explique que, pendant cette fête, on cuisinait du maïs ; les jeunes garçons allaient dans les rues en demandant cet aliment et il y avait des batailles dans l'eau. On

⁶⁹⁴ Selon Sergio Botta, même si la saison des récoltes approchait, le danger constitué par le risque de la faim était toujours présent. Pour cette raison, en Etzalcualiztli, on essayait de transformer les phénomènes du domaine de la nature en phénomènes humains et donc, culturels, pour être insérés dans l'existence ordonnée du groupe humain (Botta 2004, p. 149).

⁶⁹⁵ Durán (1984, t. I, chap. IX, pp. 259-261).

tuait dix ou vingt victimes en l'honneur de Tlaloc, sans spécifier s'il s'agissait d'esclaves purifiés, c'est-à-dire *ixiptlas*, ou de captifs de guerre⁶⁹⁶.

Le récit de Torquemada, comme d'habitude, suit de manière assez détaillée la chronique de Sahagún. Il ajoute cependant que le jour de la fête, tout le monde offrait des papiers tachetés de caoutchouc liquide dans le temple, où ils oignaient aussi le visage de l'idole. Il explique également que le rite principal était le sacrifice sur l'eau, d'un petit garçon et d'une petite fille, dans un bateau rempli des cœurs des victimes sacrifiées le jour de la fête⁶⁹⁷.

Dans son *Apologética Historia Sumaria*, Las Casas reprend les données de Motolinía, en faisant allusion au sacrifice d'un couple d'esclaves – représentant de Tlaloc et Chalchiuhtlicue – et à celui d'un petit garçon et d'une petite fille sacrifiés sur la montagne Tlaloc. Les corps de ces victimes n'étaient pas mangés, mais on les enterrait dans une fosse, comme un « silo », destinée à cet usage. En ce qui concerne les petits enfants, ils étaient mis dans un coffre de pierre. Des papiers tachetés de caoutchouc étaient offerts dans les temples et ensuite brûlés⁶⁹⁸.

4. Les sources pictographiques

Selon les *Costumbres*, un esclave ou un captif représentant le dieu Tlaloc était choisi par le seigneur – le « principal » d'un village – et conduit au temple où il vivait à côté de l'effigie sacrée et où il recevait des offrandes. La fête se caractérisait par des jeûnes sévères de la part des prêtres, qui allaient ensuite se baigner dans des sources et où l'on punissait les ministres qui n'avaient pas respecté le jeûne. Le sacrifice de l'*ixiptla* du dieu était précédé par l'étalement d'herbe *yauhtli* tout au long du chemin et, après le sacrifice, le corps de la victime était enterré dans un « *lugar diputado* » et il n'était pas mangé. Les offrandes aux dieux avaient lieu dans l'eau, la terre et les montagnes⁶⁹⁹.

Selon les *Codex Tudela* et *Magliabecchiano*, cette fête était consacrée à Quetzalcoatl, considéré comme étant ami de Tlaloc et frère de Xolotl ; c'était en l'honneur du Serpent à Plumes, selon ces sources, que les gens préparaient et mangeaient l'*etzalli*. Les rites se

⁶⁹⁶ Motolinía (1971, chap. XVI, p. 52).

⁶⁹⁷ Torquemada (1975-1983, Livre X, chap. XVII, pp. 385-386).

⁶⁹⁸ Las Casas (1967, chap. CLXX, pp. 188-189).

⁶⁹⁹ *Costumbres* (1945, pp. 43-44).

caractérisaient par des autosacrifices des organes génitaux et par la présentation d'offrandes d'*etzalli* – de la part des gens du commun – aux instruments agricoles. Les victimes consacrées au dieu étaient des petits enfants⁷⁰⁰. Le *Codex Ixtlilxochitl* explique que pendant cette fête, les jeunes garçons portaient dans une litière la déesse Tlazopilli ou Tlazolteotl, ornée de plumes de perroquet ; ils précédaient la litière en jouant d'instruments de musique et en dansant. C'était le mois pendant lequel les prêtres majeurs punissaient les prêtres mineurs pour les erreurs commises tout au long de l'année. On faisait également beaucoup de sacrifices et les cœurs des victimes étaient jetés dans le tourbillon de la lagune⁷⁰¹.

Les illustrations de la fête, contenues dans les trois documents, montrent le dieu Tlaloc paré de ces attributs, comme la couronne de plumes de héron *aztatzonli*, l'ornement de nuque en papier *tlaquechpanyotl* et la tunique *ayanbxicolli* (Fig. 36). Alors que, dans le *Codex Tudela*, il est assis, dans les *Codex Magliabechiano* et *Ixtlilxochitl*, il apparaît debout sur une natte de joncs, une *aztapilpetlatl*, à en juger les extrémités de couleur plus claire et la trame chromatique alternée. Dans le *Tudela*, il tient seulement son bâton *oztopilli*, tandis que dans les deux autres documents, il tient aussi une tige de maïs double et un récipient rempli d'*etzalli* est posé près de lui⁷⁰².

Le *Codex Vaticanus A* mentionne aussi le sacrifice d'un certain nombre de victimes et ajoute que cette fête avait aussi pour but de commémorer la destruction de l'une des ères qui avait précédé l'ère mexica. Il s'agissait du Soleil d'Eau, gouverné par la déesse Chalchiuhtlicue, qui avait duré 312 ans et qui s'était terminé par un déluge qui avait transformé les hommes en poissons et fait tomber le ciel sur la terre. L'image du *codex* montre le dieu, debout et entouré de gouttes de pluie, tenant une tige de maïs de la main gauche et un sac à encens de la main droite⁷⁰³.

Finalement, le *Codex Borbonicus* montre la scène de la fête d'Etzalcualiztli divisée en deux parties ; en bas, à droite, le dieu Tlaloc brandissant son sceptre en forme de serpent-foudre (Fig. 37). Devant lui, une offrande de papiers tachetés de gouttes de caoutchouc liquide, les *amateteuitl*. A gauche, on voit une énorme jarre d'*etzalli*, symbole de la fête. En haut, à gauche, un représentant du dieu Quetzalcoatl est entouré par cinq personnages –

⁷⁰⁰ *Codex Tudela* (2002, pp. 192-193); *Codex Magliabechiano* (1996, pp. 169-170).

⁷⁰¹ *Codex Ixtlilxochitl* (1976, p. 21).

⁷⁰² *Codex Tudela* (2002, pl. 16r) ; *Codex Magliabechiano* (1970, pl. 34r) ; *Codex Ixtlilxochitl* (1976, pl. 96v).

⁷⁰³ *Codex Vaticanus A* (1899, pl. 45v).

probablement des prêtres – habillés comme la divinité et en train de danser. Un sixième joue du tambour vertical, le *huebuetl*. A gauche, face à Quetzalcoatl, un représentant du dieu Xolotl porte également les boucles d'oreilles *epcololli* et le sceptre courbe du dieu du vent. Les structures revêtues de papier que Quetzalcoatl et Xolotl portent sur le dos ont été identifiées comme étant des *cacaxtli*, par Paso y Troncoso, qui y voient une relation possible avec la cérémonie réalisée en l'honneur des instruments agricoles⁷⁰⁴. Selon Graulich, si ces deux divinités jouent un rôle important dans la fête, c'est en tant que dieux du vent et – par conséquent – en tant que compagnons des Tlaloque-Ehecatontin auxquels on donnait la forme de montagnes dans les rituels de fêtes comme Tepeilhuitl et Atemoztli⁷⁰⁵. Selon Couch, en revanche, leur présence serait due au fait qu'Etzalcualiztli était la fête des prêtres dont Quetzalcoatl et son jumeau Xolotl étaient les patrons⁷⁰⁶.

Finalement, l'image du *Codex Tovar* montre l'un des représentants des Tlaloque. Il porte des « lunettes » des dieux de la pluie, ainsi qu'une tige de maïs et une jarre remplie de bouillie de maïs et de haricots. Cette illustration correspond parfaitement à celle des participants à la danse de l'*etzalli*⁷⁰⁷.

5. Le symbolisme des roseaux *Aztapilin* ou le siège des entités aquatiques et terrestres

Avant d'entamer une analyse détaillée des lieux sacrés visités lors de la sixième vingtaine il convient, avant tout, de nous attarder sur la valeur rituelle des roseaux *aztapilin*, utilisés à plusieurs reprises dans les cérémonies d'Etzalcualiztli. Objets de culte façonnés par les prêtres – personnages à l'honneur du mois – ils détenaient un symbolisme étroitement associé à la partie froide et obscure de l'univers nahua, en particulier en ce qui concerne la dimension aquatique et terrestre.

Comme on l'a vu, quatre jours avant le début du mois, les prêtres allaient recueillir ces roseaux *aztapilli*⁷⁰⁸ ou *tolmimilli*⁷⁰⁹ dans une source – appelée Temilco⁷¹⁰ ou Tepexic

⁷⁰⁴ Paso y Troncoso (1898, pp. 115-116).

⁷⁰⁵ Graulich (1999, p. 275).

⁷⁰⁶ Couch (1985, pp. 61-62).

⁷⁰⁷ Kubler-Gibson (1951, pp. 25-26, pl. VI).

⁷⁰⁸ Molina traduit *ztopilin* par « junco largo, gordo y redondo », et *Aztapiltic* par « cosa muy blanca » (Molina 2008, fo. 10r, 78v); Wimmer traduit par « les roseaux blancs » (Wimmer 2006, s.v. *aztapilin*).

⁷⁰⁹ Molina (2008, p. 148) traduit par « Junco gordo y largo ». Siméon (1963, p. 647) spécifie: « Gros jonc servant à faire des nattes ».

Oztoc⁷¹¹ – localisée près de Citlaltepec, dans l’aire septentrionale du lac de Zumpango. Ces deux localités ont été classées par Carrasco comme étant des espaces appartenant au lac de la Vallée de Mexico⁷¹². Sahagún – et Torquemada par la suite – qualifient le Citlaltepec de “pueblo”, une donnée reprise par Broda, qui le considère comme un village – et possible montagne sacrée – situé au point le plus septentrional du lac de Zumpango. En revanche, la chercheuse n’arrive pas à identifier le lieu appelé Temilco⁷¹³. Philippe Arnold, se basant sur les recherches entamées dans la région de Zumpango par l’Université du Michigan, sous la direction de Jeffrey Parsons, identifie ces trois localités comme étant géographiquement proches de San Juan Zitlaltepec, situé près du rivage septentrional du lac. Selon le chercheur américain, l’étymologie de ces trois endroits renverrait au territoire lié par antonomase à la pousse de ces végétaux⁷¹⁴.

Ces roseaux étaient très longs, très hauts et avaient leur partie inférieure très blanche. Dans le livre XI de Sahagún, une description très précise spécifie que le nom des roseaux était *tolmimilli*, alors qu’*aztapilin* était le nom de la partie basse de la plante:

« [Le roseau] il est long, vert, bleu, très bleu. C’est comme un pilier de pierre ; la pointe est mince, la partie inférieure est large. La souche est blanche ; le nom des souches blanches est *aztapili* ou *oztopili* »/ “*Viac, xoxoctic, texotic, texocaltic, bitipochinquej, temjmiltic, quapitzaoac, tzintomaoc, tziniztac: in jtzin in iztac, itoca aztapili anoço oztopili* »⁷¹⁵.

L’*oztopilcuahuatl*, le bâton de roseau *oztopili*, était un attribut distinctif des Tlaloque-Tepictoton. Les petites effigies en graines d’amarante l’arboraient, tout comme les papiers *amatetehuatl*, lors de la vingtaine d’Atemoztli, ou au moment où ils étaient placés devant les défunts qui – matériellement métamorphosés en Tlaloque – allaient être enterrés dans les Maisons de brume. À l’instar de tous les autres éléments qui formaient la parure de ces entités aquatiques, ces bâtons de roseau étaient abandonnés dans les Ayauhcalli, à la fin

⁷¹⁰ La traduction de ce mot serait “*en la sementera pedregosa* », « dans le champ pierreux ensemencé » (Máñez 2002, p. 253). Cette localité est citée dans un passage des *Anales de Cuanabtilan* comme étant une des étapes des pérégrinations du peuple chichimèque (*Anales de Cuanabtilan* 2011, p. 33).

⁷¹¹ La version espagnole du *Codex de Florence* considère ces deux noms comme étant deux lieux différents (Sahagún 1989, t. I, p. 122). Tepexic peut se traduire par « *en el peñascal* », c’est-à-dire « dans le terrain couvert de rochers » (Máñez 2002, p. 253). *Oztoc*, en revanche, signifie « caverne » (Wimmer 2006, *s.v.* *oztoc*).

⁷¹² Carrasco (1991, p. 40).

⁷¹³ Sahagún (1989, t. I, p. 122); Broda (1991b, p. 96).

⁷¹⁴ Arnold (2009, pp. 122, 167).

⁷¹⁵ Sahagún (1950-1982, Livre XI, chap. 7, p. 195).

des cérémonies⁷¹⁶. Ces végétaux, dont la couleur ne va pas sans évoquer le domaine aquatique des Tlaloque, avaient comme dieu tutélaire Nappatecuhtli, « Le Quatre Fois Seigneur », l'un des Tlaloque. Le livre I de Sahagún, dans le chapitre consacré à cette divinité, nous apprend que c'était grâce à lui que ces plantes poussaient⁷¹⁷. Arnold a fait une analyse étymologique des noms des roseaux et traduit *aztapilli* comme « noble héron », tandis que *tolmimilli* voudrait dire « beaucoup de champs de roseaux », référence à l'abondance. Une fois ramassés, les roseaux étaient emballés et – à l'aide d'un *mecapalli*, c'est-à-dire d'une corde utilisée pour transporter des charges – les prêtres retournaient vers la ville. Arnold souligne la relation entre l'action de ramasser violemment les roseaux et l'action de capturer des oiseaux aquatiques et il suppose donc que les roseaux étaient « capturés » exactement comme les oiseaux⁷¹⁸. Sergio Botta analyse ces données pour démontrer qu'à travers ce rituel, on associe les roseaux à la faune sauvage de la lagune, dans le but d'opérer une domestication des espaces étrangers du lac, à travers une « chasse aux roseaux ». Ces roseaux seront ensuite transformés en objets rituels, c'est-à-dire des nattes et des sièges⁷¹⁹. Cette « rhétorique de la chasse » ne représentait pas un cas isolé lié exclusivement aux cérémonies d'Etzalcualiztli. En Huey Tozoztli, fête consacrée aux dieux du maïs Cinteotl et Chicomecoatl, avait lieu une cérémonie pendant laquelle les pères des jeunes gens qui se consacraient aux dieux partaient chercher dans les champs des tiges de maïs. Durán explique qu'ils s'organisaient en escadrons et qu'ils s'en prenaient aux plantes de maïs en poussant des cris et des hurlements. Une fois arrachées, les plantes étaient déposées dans les temples⁷²⁰. Avec cette « capture de Cinteotl », nous sommes donc en présence d'un jeu de représentations dans lequel les plantes étaient utilisées comme métaphore symbolique. Elles étaient capturées – tout comme les roseaux en

⁷¹⁶ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 21, p. 47 ; Livre II, chap. 31, p. 153 ; Livre III, chap. 2, p. 47). Du point de vue iconographique, ce sceptre est arboré par les entités surnaturelles liées aux domaines de l'eau, du maïs et du pulque, ainsi que par les prêtres des Tlaloque (Sahagún 1974, Tlaloc, pl. n° 261v, Huixtocihuatl, pl. n° 263v, Tōmiyauhtecuhtli, pl. n° 264v, Nappatecuhtli, pl. n° 265v ; *Codex Borbonicus* 1991, Chalchiuhtlicue, pl. n° 15, un prêtre des Tlaloque, pl. n° 25 ; Chicomecoatl, pl. n° 29 ; Tlaloc ou Nappatecuhtli, pl. n° 36 ; *Codex Vaticanus A* 1900, Huixtocihuatl, pl. n° 45v ; *Codex Tudela* 1980, Atlacoaya, pl. n° 13, 40, 47, Tlaloc, pl. n° 16, 26, Xilonen, pl. n° 18, *Codex Magliabechiano* 1970, Tlaloc, pl. n° 34v, 44r, 92r, Xilonen, pl. n° 36r, Mayahuel, pl. n° 58r, Atlacoaya, pl. n° 75r).

⁷¹⁷ « Et ainsi ils disaient que c'était lui qui faisait pousser, croître les roseaux, les roseaux minces, les roseaux larges, les roseaux cylindriques, les roseaux blancs, les tiges de roseaux, les épis de roseaux, les roseaux triangulaires, les joncs aquatiques »/ « *Ioan iuh qujtoaia ca ieboatl qujxoaltia, qujqujxtia, in toli, in tolpitzaoac, in tolpactli, in tolmimilli, aztapili, in toljuntl, in tolcaptl, in jtztoli, xomali* » (Sahagún 1950-1982, Livre I, chap. 20, p. 45). Dans la Sierra norte de Puebla, les roseaux sont considérés, encore aujourd'hui, comme étant les « plantes de l'eau » (Stresser-Péan 2005, p. 411).

⁷¹⁸ Arnold (2009, p. 122).

⁷¹⁹ Botta (2004, p. 150).

⁷²⁰ Durán (1984, t. II, chap. VII, pp. 252-253).

Etzalcualiztli – comme si elles étaient des ennemis sur le champ de bataille ou du gibier chassé⁷²¹. En outre, rappelons qu'en Acolman, le jour où l'on enterrait la peau de la victime sacrifiée en Tlacaxipehualiztli, celui qui l'avait revêtue pendant vingt jours courait dans les champs et coupait les cheveux du sommet du crâne de ceux qu'il rencontrait en train de cultiver leurs terrains. Ceux-ci devenaient ses esclaves, mais s'il n'arrivait à saisir personne, il coupait des feuilles de maguey⁷²².

L'étude détaillée du *Codex de Florence*, dans sa version nahuatl, met en évidence le caractère extraordinaire et spécifique de l'utilisation des nattes fabriquées avec les roseaux appelés *aztapilin*. Effectivement, nous avons très peu de données sur l'utilisation qu'on faisait, pendant la fête, des sièges connus sous le nom d'*aztapiltepotzoicpalli*, qui étaient fabriqués au même moment. En revanche, l'utilisation des roseaux *aztapilin* – ainsi que les nattes faites avec ces roseaux, appelées *aztapilpetlatl*⁷²³ – est mentionnée dans un nombre intéressant de contextes rituels qui nous aident à mieux comprendre leurs fonctions dans les étapes des cérémonies de la fête d'Etzalcualiztli. Les informateurs de Sahagún soulignent la valeur religieuse de ces plantes qui poussaient à des endroits très spécifiques et qui demandaient aux prêtres qui avaient la charge de les ramasser, d'effectuer une véritable pérégrination. Les roseaux *aztapilin* étaient utilisés pour des usages spécifiques, et cela s'exprime de manière encore plus claire si l'on considère que le déroulement de la fête comprenait l'utilisation d'autres types de roseaux, pour des usages différents qui n'étaient pas chargés de la même valeur. Dans la description de la fête d'Etzalcualiztli nous en avons deux exemples différents. D'abord, après un repas à base de différentes sortes de sauces, partagées entre les prêtres, on allait chercher, pendant quatre jours, des branches de pin ou des roseaux verts, qui étaient liés en paquets et amenés dans les différents temples des dieux. Ces roseaux verts, appelés *acaxoxouhqui*, faisaient partie des instruments de pénitence utilisés par les prêtres ; ils étaient très communément ramassés et distribués dans les lieux de culte. Le mythe de la naissance du cinquième Soleil à Teotihuacan nous présente ces roseaux comme étant le véritable « prototype » des végétaux employés par

⁷²¹ En ce qui concerne l'étroite relation entre la dimension symbolique de la guerre, de la chasse et du sacrifice, chez les Mexicas, on peut faire référence à Graulich (1997) et Olivier (2008a et 2010b).

⁷²² *Relaciones geográficas del siglo XVI : México* (1986, p. 227); González González (2011, p. 213). Le chercheur mexicain explique aussi que le *tlacimalpahualli*, un outil de bois utilisé pour obtenir la fibre de maguey, portait le même nom que l'une des tenues militaires appartenant aux guerriers valeureux (*Ibidem*, p. 218 ; Sahagún 1997, p. 274).

⁷²³ La version espagnole traduit ce mot par « *Petates blancos jaspeados de juncías blancas y verdes* » (Sahagún 1989, t. I, p. 123). Tout au long du récit de la fête, le mot *aztapilpetlatl* est parfois substitué par les synonymes suivants : *aztapilpepechtli*, « lit de roseaux blancs *aztapilin* » ou, de manière plus générale, par *tolpepechtli*, « lit de joncs ».

Nanahuatzin – le bubonneux, l’humble, celui qui avait mérité l’accès au ciel grâce à ses douloureuses macérations – au moment du jeûne de quatre jours qu’il avait réalisé de la même manière que Tecciztecatl-Lune, le maître des apparences trompeuses qui avait utilisé, à la place des roseaux verts, des plumes de quetzal⁷²⁴. Ensuite, à un autre moment de la fête, après la punition infligée aux prêtres qui avaient commis des erreurs pendant les rituels, on rentrait au *calmecac* et on éparpillait par terre des roseaux appelés *atolin*, avant de se reposer⁷²⁵. Donc, comme on l’a précédemment expliqué, les nattes faites avec les roseaux *aztapilín* avaient, en revanche, des utilisations bien différentes. Rappelons également que, selon la version espagnole la plus brève du *Codex de Florence*, l’autre fonction des *tolmimilli* était celle de décorer les temples⁷²⁶. Cependant, nous considérons qu’il s’agit, dans ce cas, d’une erreur du moine, puisque les informateurs indigènes expliquent que la décoration des pyramides se réalisait avec les roseaux *acaxoxouhqui*, les roseaux les plus communs. De plus, cette donnée se voit confirmée par l’analyse d’autres sources, comme la *Crónica Mexicana* d’Alvarado Tezozomoc⁷²⁷.

Les usages de cette plante sont illustrés dans le tableau suivant :

Tableau n° 3 : l’utilisation des roseaux *aztapilpetlatl* en Etzalcualiztli selon le *Codex de Florence*

Moment de la fête	Lieu	Moment jour	Utilisation
Début du jeûne pour Tlaloc (1 ^{er} jour)	Le <i>Calmecac</i>	Nuit	On les étalait devant le foyer ; ensuite le <i>Tlenamacac</i> s’ornait
Après le rite d’encensement du <i>Tlenamacac</i> (1 ^{er} jour)	Le <i>Calmecac</i>	?	Offrandes de boules de maïs, tomates et piments verts au-dessus des nattes
De retour des Ayauhcalli (8 ^e jour)	Le <i>Calmecac</i>	Nuit	On les étalait partout pour se reposer et dormir
Punition des prêtres (14 ^e jour)	Au Totecco	Journée	Après avoir brûlé les papiers, les dieux faits d’encens et de caoutchouc, on éparpillait de l’herbe <i>yauhtli</i> sur les nattes
	Le <i>Calmecac</i>	?	On les étalait par terre et commençait le jeûne

⁷²⁴ Sahagún 1950-1982, Livre VII, chap. 2, p. 4 ; voir aussi Graulich 2000, pp. 118-130.

⁷²⁵ Wimmer donne, comme traduction du mot *Atolin* : « Variété de roseau » (Wimmer 2006, *s.v* *atolin*). Puisque le mot *Tollin* ou *Tullin* fait référence au roseau ou au jonc le plus commun, *Atolin* peut se traduire par « Roseau d’eau » (A(tl)-tollin).

⁷²⁶ Sahagún 1989, t. I, p. 86.

⁷²⁷ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXVI, p. 282).

Jour de la fête (19 ^e jour)	Au Tlalocan	Matin (?)	Le <i>Tlenamacac</i> étalait par terre les nattes de roseaux blancs, avec du nopal et la racine appelée <i>quequexquic</i> et il éparpillait au-dessus de l'herbe <i>yaubtli</i>
		?	Le <i>Tlenamacac</i> plaçait sur les roseaux (nattes) quatre boules rondes de jade et il tapait sur chacune avec un crochet bleu, le tout en décrivant des cercles autour
20 ^e jour	Le <i>Calmecac</i>	Journée	Les nattes de roseaux sont jetées hors du <i>calmecac</i> , derrière l'édifice

L'analyse de ce tableau montre que ces nattes étaient utilisées en tant que siège ou lit par les prêtres qui y jeûnaient et dormaient dessus, ainsi qu'en tant que « siège » pour les quatre boules rondes de jade et les offrandes alimentaires des boules de maïs, tomates et piments verts. Elles étaient également parsemées d'herbe *yaubtli* en deux différentes occasions. Du point de vue iconographique, on voit ces roseaux représentés dans plusieurs images tirées des codex, surtout du *Codex Borbonicus* et du *Codex Magliabechiano*⁷²⁸. Dans le premier document, à la planche n° 23, on peut voir la représentation de la fête d'Atlcahualo. Le dieu Tlaloc y est représenté assis sur un siège de natte, vert aux extrémités blanches, brandissant son sceptre en forme de foudre. A la planche n° 29, en revanche, on peut voir les cérémonies de la fête d'Ochpaniztli et, en particulier, celles en l'honneur de la déesse du maïs mûr, Chicomecoatl. On y voit le temple de la déesse – le Cinteopan – orné de tiges et d'épis de maïs et aussi de douze roseaux verts aux parties inférieures blanches. À la planche n° 32, pour les célébrations de la fête de Tepeilhuitl, la fête des montagnes, on peut voir le dieu Nappatecuhtli portant un bouclier fabriqué à partir de gros joncs, identifiables à des roseaux *aztapilin*⁷²⁹. Finalement, en Atemoztli – planche n° 35 – cette natte est le siège de la déesse Chalchiuhtlicue, assise avec Tlaloc dans un temple au sommet d'une montagne. Les contextes de représentation de ces roseaux dans le *Codex Magliabechiano*, en revanche, sont sensiblement plus variés. Si, à la planche n° 34r, qui illustre la fête d'Etzalcualiztli, on voit Tlaloc debout, précisément sur une natte de roseaux blancs *aztapilpetlatl*, dans les planches n° 63r et n° 82r, il est question du dieu Ixtliltzin ou Ixtlilton et de celle qui a été interprétée comme étant une déesse

⁷²⁸ *Codex Borbonicus* (1991, pl. n° 23, 29, 32, 35) ; *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 34r, 49r, 63r, 81r, 82r).

⁷²⁹ Siméon (1963, p. 646) traduit *tolcuextli* par « Natte de gros joncs ou claie de roseaux ». Wimmer donne les définitions suivantes: « Rejeton de maïs » “ Mats of large, fat reeds” (Wimmer 2006, *s.v. tolcuextli*). En raison de cette définition, qui se rapproche beaucoup de celle de *tolmimilli*, nous identifions ces joncs aux *aztapilli*. Paso y Troncoso appelle ce bouclier fait de nattes *tolcuextli* (Paso y Troncoso 1898, pp. 184-185). Couch suit la même interprétation (1985, p. 56).

tellurique, l'une des Tzitzimime, Tlaltecuhlti, ou alors le dieu du Mictlan, Mictlantecuhlti, tous deux debout sur cette même natte de roseaux⁷³⁰.

Quels sont les points communs entre ces différentes divinités et l'utilisation de ces roseaux ? L'étude des fêtes de Tepeilhuitl et Atemoztli nous permet de compléter cette analyse, puisqu'on y retrouve des données très détaillées en ce qui concerne la préparation des effigies des montagnes⁷³¹. En Tepeilhuitl, à l'aube, les effigies des montagnes étaient dressées, dans les maisons des gens, sur des lits de joncs appelés *tolpepechtli* et, parmi les différents types de roseaux utilisés pour ces lits, on mentionne l'*aztapilin*. Dans ce cas, le mot *tolpepechtli* peut être considéré comme un « nom collectif », qui comprend plusieurs sortes de roseaux qui partagent, d'un certain point de vue, une valeur rituelle et religieuse commune⁷³². Nous en avons la preuve en étudiant les rituels de la fête de Huey Tozoztli. En effet, il est fondamental de signaler, pour mieux comprendre l'importance de ces offrandes végétales, le rôle joué par un autre type de plante – c'est-à-dire les roseaux appelés *tolpatlactli* – pendant ce mois consacré aux dieux du maïs. On jeûnait pendant quatre jours et, dans les maisons des riches et des marchands, de jeunes garçons ornaient les effigies des dieux avec des roseaux *tolpatlactli*, en coupant leurs parties inférieures blanches ; de plus, ils les ensanglantaient avec le sang tiré des oreilles et des jambes pendant les jours de pénitence⁷³³. Ces roseaux – qui, à première vue, pourraient être considérés comme étant des *aztapilin* – ont des caractéristiques spécifiques et différentes. La liste des végétaux du Livre XI du *Codex de Florence*, en effet, signale que le *tolpatlactli* était un long roseau sauvage dont les parties inférieures étaient appelées *acaxilotl* et

⁷³⁰ En ce qui concerne la planche n° 63, le commentaire du copiste dit : « Cette figure suivante est aussi un des quatre cents démons qu'ils appellent dieux des ivrognes, et ils l'appellent Ixtlilçī »/ « *Este figura siguiente es también de uno de los cuatrocientos demonios que ellos llamaban dioses de los borra[chos], y llamanle Ixtlilçī [Ixtliltzīn]* » (*Codex Magliabechiano* 1996, p. 197). Pour l'identification de la divinité représentée à la planche n° 82, nous penchons pour l'interprétation de Nathalie Ragot, qui y voit une déesse tellurique, voire Tlalteotl-Tlaltecuhlti, plutôt que le dieu du pays des morts. Cette considération est basée sur les éléments iconographiques qui caractérisent la figure : l'absence des points jaunes et rouges, typique du visage de Mictlantecuhlti, les vêtements décorés de croix, comme pour d'autres déesses telluriques, et les bannières qui ornent sa coiffure et que l'on retrouve aussi dans l'image de la déesse Cihuacoatl-Ilamatecuhlti, dans le *Codex Borbonicus* (1991, pl. 23, 26, 27, 28, 36, 37 ; Ragot 2000, p. 119).

⁷³¹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 35, p. 152). Les informateurs du moine franciscain donnent la liste suivante des Tepictoton façonnés en Atemoztli : Popocatepetl, Iztac Tepetl ou Iztac Cihuatl, Tlaloc, Yoaltecatl, Quauhtepetl, Cocotl, Yiauhqueme, Tepetzintli, Tepepolli, Huixachtecatl, le dieu du feu, Chicomecoatl, Chalchiuhtlicue et Ehecatl. Dans son récit de la fête de Tepeilhuitl, Durán ajoute Amatalcueye et Cihuacoatl. (Durán 1984, t. I, chap. XVIII, p. 165).

⁷³² Le passage dit : « Et à l'aube, alors ils étaient placés dans la maison de chacun, sur des lits de roseaux, peut-être [faits de] roseaux minces, peut-être d'herbes d'eau, de roseaux blancs, peut-être de roseaux creux ; sur cela ils les plaçaient »/ « *Auh in otlatvic, mec tetlatlalilo in techachan, tolpepechpan, aço tolpitzaoac, aço tolpatlactli, aztapili, aço axcali in impa qujtlaliaia* » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 32, p. 132).

⁷³³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 23, p. 61) ; Sahagún (1989, v. I, p. 113).

pouvaient être mangées crues ou cuites dans une marmite⁷³⁴. On peut donc en déduire que – même s'ils sont à leur tour insérés dans le symbolisme du complexe général de divinités que Nicholson a appelé « pluie, humidité, agriculture, fertilité »⁷³⁵ – les *tolpatlactli* jouaient un rôle particulièrement important dans les rituels consacrés aux dieux du maïs. En Atemoztli, ces mêmes nattes, appelées *aztapilpetlatl*, étaient également utilisées comme sièges des effigies-Tepictoton et abandonnées, à la fin des cérémonies, dans l'Ayauhcalli, la « Maison de Brume ». Il ne faut pas confondre ces nattes de roseaux avec les « cercles » d'herbe *zacate* qui étaient aussi des supports végétaux propres aux effigies des montagnes. En Tepeilhuitl, on dit que ces supports étaient conservés d'une année sur l'autre. Avant le jour de la fête, ils étaient lavés avec des feuilles de roseaux verts dans les Ayauhcalli et, une fois les cérémonies terminées, ils étaient abandonnés en cet endroit⁷³⁶. D'après cette description, il semble que les cercles d'herbe sèche et les nattes *aztapilpetlatl* jouaient un rôle différent dans le rituel. Apparemment, en effet, les *Tepictoton* étaient façonnés au-dessus des supports d'herbe sèche ; ce n'est qu'une fois qu'ils étaient « nés » en tant que *Tepictoton* qu'ils étaient mis dans les oratoires des maisons et qu'on les dressait sur les nattes de roseaux blancs. Nous reviendrons sur ce rite dans le chapitre consacré à Quecholli⁷³⁷. Très significativement, dans la planche n° 81r du *Codex Magliabechiano*, ces roseaux sont représentés en tant qu'offrande aux dieux aquatiques et des montagnes⁷³⁸.

Or, l'un des aspects les plus importants du panthéon mexicain était son grand dynamisme, ainsi que la capacité qu'avaient les dieux de fusionner en une seule entité ou, au contraire, de se diviser ou se dédoubler en différentes entités sacrées, à travers la répartition de leurs fonctions et attributs⁷³⁹. Nous en avons un exemple dans le contexte qu'on vient d'illustrer. Les Tlaloc, en tant que dieux de la pluie et des montagnes, partageaient les traits d'autres entités surnaturelles, c'est-à-dire les Tepictoton et les Ehecatontin, les dieux du vent qui balayaient le chemin des dieux aquatiques à l'arrivée de la saison des pluies⁷⁴⁰. Ils partageaient aussi des traits avec l'ensemble des divinités du maïs et, plus généralement, de la terre, tout comme avec leurs « auxiliaires », parmi lesquels on compte les Centzon Totochtin, les Quatre cents Lapins, dieux du pulque et de

⁷³⁴ Sahagún (1950-1982, Livre XI, chap. 7, p. 195) ; Sahagún (1989, v. II, p. 783)

⁷³⁵ Nicholson (1971, pp. 395-446).

⁷³⁶ Sahagún (1989, t. I, p. 155).

⁷³⁷ *Infra*, chap. III, VII, 5.2.1.

⁷³⁸ Seler (1963, vol. I, p. 194).

⁷³⁹ López Austin (1983, p. 76).

⁷⁴⁰ En tant que Nahuī Ehecatl, le dieu du vent est représenté avec certains attributs de Tlaloc dans le *Codex Telleriano Remensis* (1899, pl. 7 ; López Austin 1997, pp. 200-201).

l'ivresse. En effet, ils n'étaient que d'autres incarnations des dieux des montagnes⁷⁴¹. C'est pour cela qu'on retrouve, parmi les effigies-Tepictoton – et parmi les utilisateurs des nattes *aztapilpetlatl* – les noms de plusieurs Tlaloque. Ces derniers étaient les dieux-montagnes et aussi les dieux du pulque. C'était aussi le cas d'Ixtlilton⁷⁴² ainsi que de Chicomecoatl, déesse du maïs mûr, elle-même considérée comme étant une des Tlaloque⁷⁴³. Si parmi les Tepictoton, les sources citent aussi Cihuacoatl et le dieu du feu, c'est en raison du caractère tellurique de Cihuacoatl-Ilamatecuhtli, considérée comme étant l'épouse de Mictlantecuhtli. Elle était fêtée précisément en Etzalcualiztli, selon le *Codex Ixtlilxochitl*, et elle se confond, dans les récits mythiques ainsi que dans le panthéon mexica, avec la déesse du foyer domestique, Chantico, les démons Tzitzimime et la déesse Tlaltecuhli⁷⁴⁴. De plus, rappelons que le temple de la Femme Serpent, le Tlilan, dans l'enceinte sacrée de Tenochtitlan, hébergeait aussi d'autres effigies divines dont la description rappelle de près les maîtres de la foudre⁷⁴⁵. Quant au dieu du feu Huehuateotl-Xiuhtecuhli, il était considéré comme étant celui « qui est au centre de la terre »⁷⁴⁶ et, en tant que foyer domestique, il représentait le centre symbolique de chaque maison. Il appartenait donc à la fois à la dimension céleste et infraterrestre, très proche des divinités de la terre et de l'inframonde⁷⁴⁷. Cette analyse nous conduit à deux considérations. Premièrement, les nattes faites avec les roseaux *aztapilin* étaient des objets de culte façonnés pour recevoir des entités surnaturelles spécifiques, c'est-à-dire celles appartenant

⁷⁴¹ Les noms des dieux du pulque sont les noms des montagnes-Tepictoton fêtées en Tepeilhuitl (López Austin 1997, p. 225).

⁷⁴² *Ixtlilton*, « Petit visage noir », était un dieu auquel on s'adressait en cas de maladie des enfants. On amenait l'enfant dans son temple et on ouvrait un des pots remplis d'un liquide appelé « son eau noire » ; l'enfant en buvait et ensuite pouvait guérir. Le lien entre *Ixtlilton* et les *Centzon Totochtin* était étroit : quand quelqu'un voulait fêter ce dieu dans sa maison, les cérémonies s'achevaient avec l'ouverture, de la part de l'*ixiptla* du dieu, d'une ou plusieurs jarres de pulque qui étaient fermées depuis quatre jours. L'*ixiptla* du dieu en buvait, et cela s'appelait « première ouverture » ou « vin nouveau » (Sahagún 1989, t. I, p. 53). *Ixtlilton* partageait aussi beaucoup de traits avec Tezcatlipoca, « le Seigneur au Miroir Fumant ». Pour l'approfondissement de cette relation voir Olivier (1997, pp. 216-217).

⁷⁴³ Sahagún (1950-1982, Livre VI, chap. 8, p. 35).

⁷⁴⁴ Selon Veitia (1986), Cihuacoatl fut la déesse qui pécha à Tamoanchan ; elle se confondait donc avec Xochiquetzal/Tlazolteotl. Ce dernier n'était qu'un autre nom de la déesse terre. Dans le mythe de la victoire du Serpent à Plumes dans le Mixcoatepec, Quetzalcoatl sort de la pyramide où est enterré son père ; la pyramide s'appelle Quilaztli, autre nom de Cihuacoatl, ce qui équivaut à dire qu'il sort de l'intérieur de la terre (*Leyenda de los Soles* 2007, pp. 54-56 ; Graulich 2000a, p. 228). Cette déesse participait, en outre, à la création mythique de l'homme, puisque c'était elle qui avait moulu les ossements des hommes ramenés du Mictlan par Quetzalcoatl (*Leyenda de los Soles* 2007, p. 42).

⁷⁴⁵ Durán (1984, t. I, chap. XIII, p. 127) ; Broda (1991a, p. 488). Il ne sera pas non plus anodin de souligner la relation étroite existant entre Toci/Cihuacoatl et le culte aux montagnes. Sahagún relate précisément l'importance jouée par la vénération de Tonatzin, au sommet du Tepeyacac, et de Toci/Tzapotlatenan, dans la Sierra de Tlaxcala (Sahagún 1989, t. II, pp. 808-809).

⁷⁴⁶ Sahagún (1950-1982, Livre VI, chap. 4, p. 19).

⁷⁴⁷ Ragot (2000, p. 117).

au domaine aquatique et terrestre. On peut donc identifier ces dieux comme étant différentes manifestations du pouvoir fécondant et fertilisant de la terre et de l'eau, ainsi que comme les entités qui prenaient part au processus cyclique des forces aquatiques et terrestres⁷⁴⁸. Deuxièmement, en Etzalcualiztli, cette logique est bien exprimée à travers l'étude de l'utilisation des nattes *aztapilpetlatl* qui étaient parsemées d'herbe *yauhtli* et qui servaient de siège aux prêtres de Tlaloc, aux boules rondes de jade ainsi qu'aux offrandes alimentaires constituées par les boules de maïs, les tomates et les piments verts. Qui avait, donc, le droit d'utiliser ces nattes ? A notre sens, les différentes « incarnations », interchangeables entre elles, de la fertilité dans sa dimension aquatique et terrestre. La relation symbolique entre les Tlaloque, les prêtres de Tlaloc, les boules de jade et l'herbe *yauhtli* est un aspect bien connu de la dimension liturgique mexicaine. L'une des dénominations de Tlaloc était Tlamacazqui, c'est-à-dire « Prêtre »⁷⁴⁹ et, dans la description du Tlalocan, les informateurs de Sahagún disent : « Et là-bas vivent les Tlaloque, semblables à des prêtres, semblables à ceux qui ont de longs cheveux, semblables à ceux qui font offrande du feu » / « *Auh vmpa nemj in tlaloque, inbque in tlamacazque, pápapaoaque, inbque in tlenamacaque catca* »⁷⁵⁰. Les Tlaloque étaient des intermédiaires entre ciel et terre, et pour cela, semblables aux prêtres, intermédiaires entre les hommes et les dieux⁷⁵¹. Le jade était par excellence la pierre des Tlaloque, représentation métaphorique de l'eau céleste et terrestre, et considéré comme étant le corps et l'âme des Tlaloque⁷⁵², et l'herbe *yauhtli* – *Tageta lucida* – était également associée aux divinités aquatiques. L'herbe *yauhtli* était un médicament utilisé pour soigner, entre autres, une maladie des yeux, troubles souvent envoyés par les entités aquatiques. On la retrouve associée, en tant qu'attribut ou offrande, à différents *ixiptlas* des Tlaloque, comme Huixtocihuatl, Opochtli, Chalchiuhtlicue et des dieux du maïs, comme Xilonen⁷⁵³. En effet, l'une des appellations des Tlaloque, dans le *Codex de Florence*, est précisément « ceux qui sont en *yauhtli* »⁷⁵⁴.

Les offrandes alimentaires peuvent être considérées comme étant une manifestation du *tonacayotl*, de la nourriture des hommes, dont Chicomecoatl était

⁷⁴⁸ López Austin (1997, pp. 199-200).

⁷⁴⁹ Sahagún (1950-1982, Livre VI, chap. 8, p. 35).

⁷⁵⁰ Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. 2, p. 47).

⁷⁵¹ Graulich (2005, p. 233).

⁷⁵² Sahagún (1950-1982, Livre XI, chap. 4, p. 69).

⁷⁵³ Cette herbe au symbolisme aquatique ornaît le bâton *oxtopilcuabuitl* de Huixtocihuatl en Tecuilhuitontli (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 26, p. 92), les prêtres l'éparpillaient devant l'image de Chalchiuhtlicue et de Xilonen (*Ibidem*, Livre I, chap. 11, p. 21 ; Livre II, chap. 27, p. 105) et elle figurait aussi parmi les offrandes réalisées pour Opochtli, le dieu associé à la chasse lacustre (*Ibidem*, Livre I, chap. 17, p. 37).

⁷⁵⁴ Sahagún (1950-1982, Livre VI, chap. 8, p. 35) ; Ortíz de Montellano (1980, pp. 290-294).

l'incarnation, déesse qui était « le maïs et toute sorte de nourriture des hommes, ce qui était bu, ce qui était mangé »⁷⁵⁵, ainsi qu'une manifestation des richesses aquatiques et terrestres du Tlalocan. En effet, ces plantes sont citées parmi celles qui poussaient en abondance dans le paradis verdoyant de Tlaloc et le maïs, la tomate et le piment représentaient également le don offert par Huemac aux émissaires de Motecuhzoma. Or, Huemac était le seigneur du Cincalco, autre réplique du Tlalocan⁷⁵⁶.

Sièges des entités terrestres et aquatiques, manifestations de la moitié froide et féconde de l'univers, les *aztapilpetlatl* « naissaient » et « mouraient » en Etzalcualiztli en suivant un cycle de vie étroitement associé aux activités liturgiques de la classe sacerdotale.

6. L'analyse des espaces de culte

6.1 Le *Calmecac* et la réalisation d'objets de culte

Une fois exploré le symbolisme rattaché à l'utilisation de ces sièges végétaux, il importe également de se poser une interrogation. Où ce processus de réalisation avait-il lieu ? Les informateurs indigènes du moine, en effet, s'attardent beaucoup dans la description de la méthode adoptée afin de réaliser ces artefacts. Analysons ce contexte sous la plume de Sahagún, à travers la description relative à la fabrication des nattes :

“Et une fois arrivés, une fois qu'ils avaient apporté les roseaux blancs, alors ils perçaient, ils ficelaient les roseaux blancs [...]. Ils façonnaient des nattes de roseaux blancs, et ils liaient les roseaux ; ils fabriquaient des sièges de roseaux, et ils fabriquaient des sièges de roseaux avec dossier. De la même manière, des sièges avec dossier de roseaux blancs étaient façonnés avec des roseaux blancs. Ensuite ils liaient les roseaux, les roseaux minces, dans leur point central. Ensuite les roseaux étaient rangés en ordre ; ils étaient liés par terre, ils les liaient avec des racines de maguey, avec des fibres de maguey »/ « *Auh yn oacico, yn ocaxitico aztapili : njman ie ic moço, moçoço, in aztapili : qujchioa yn aztapilpetlatl, yoan qujilpia in toli, tolicpalli qujchioaia, yoan qujchioaia tepotzoicpalli netlaxonj : çanoie ic muchioa in aztapili, aztapiltepotzoicpalli* »⁷⁵⁷.

La version espagnole du *Codex de Florence*, en revanche, explique cela de la manière suivante :

⁷⁵⁵ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 7, p. 13). Les différents types de piment, en outre, faisaient partie des offrandes principales à la déesse (Durán 1984, t. 1, chap. XIV, p. 135, 138).

⁷⁵⁶ Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. 2, p. 47) ; Durán (1984, t. II, chap. LXVII, pp. 493-497) ; Alvarado Tezozomoc (2001, chap. CVI, pp. 456-457) ; voir aussi Graulich (1994, pp. 311-319) et Ragot (2000, pp. 140-146).

⁷⁵⁷ Sahagún 1950-1982, Livre II, p. 79.

“En arrivant avec les roseaux au “cu” où on en avait besoin, ensuite ils les cousaient et composaient, en opposant et interposant le blanc et le vert, à la façon des manteaux peints. Ils réalisaient aussi, avec ces roseaux, des sièges sans dossier, et d’autres avec dossier. Pour réaliser ces manteaux de roseaux ils les composaient avant tout au sol et, ensuite, ils les cousaient comme ils étaient composés, avec des cordes faites de racines de maguey »/ « *En llegando con las juncias al cu donde eran menester, luego las cosían y componían, contrapuestas y entrepuesto lo blanco y lo verde, a manera de mantas pintadas. Hacían también destas juncias sentaderos sin espaldares, y otros con espaldares. Para hacer estas mantas de juncias componíanlas en el suelo primero, y luego cosíanlas como estaban compuestas, con cuerdas hechas de raíces de maguey* »⁷⁵⁸.

Ce passage souligne de manière exceptionnelle l’importance fondamentale pour les prêtres de fabriquer es objets en roseau. Ces « techniques du corps », qui étaient mises en œuvres par les religieux, se basaient sur le « savoir-faire incorporé » dont ils étaient les spécialistes⁷⁵⁹. Les roseaux, par leur texture, épaisseur, couleur, étaient incorporés par les prêtres et transformés en nattes et sièges à travers un ensemble de gestes qui donnait lieu à un « processus de création » d’un objet rituel qui jouera un rôle fondamental dans le déroulement de la fête. Les sièges et les nattes, symbole par excellence du pouvoir en Mésoamérique, devenaient, pendant la fête, des instruments utilisés pendant le culte et, à travers lesquels, les prêtres réalisaient les différentes étapes du rituel⁷⁶⁰. Où avait lieu ce processus de création des nattes et des sièges ?

Le texte nahuatl ne fait aucune mention du lieu, tandis que la version espagnole dit : « *En llegando con las juncias al cu donde eran menester [...]* ». Anderson et Dibble – et Johanna Broda par la suite – suivent la version espagnole et traduisent le passage de cette façon : “*And when they had come reaching [the temple]...*”⁷⁶¹ où « temple » est la traduction du mot « *cu* ». Or, le mot « *cu* », souvent employé par Sahagún, est un mot, comme précédemment vu, que le moine utilise pour décrire une vaste quantité d’endroits différents. Comme Aurélie Couvreur l’a démontré, ce mot est employé pour décrire des temples sur pyramide, des *cuanhxicalco*, des petites structures qualifiées aussi d’ « oratoires », des *momoztli* ou de petits temples sans couverture, ainsi que des brasiers où on allumait le feu. On l’a vu, une acception possible du vocable *iteopan*, employé souvent à la place de « *cu* », pourrait être celle d’« enclos ou mur du dieu », en faisant allusion à

⁷⁵⁸ Sahagún 1989, t. I, p. 123.

⁷⁵⁹ Warnier 2005, pp. 28-29.

⁷⁶⁰ Dans la culture mexica, le *difrasismo* « *in petlatl in icpalli* », « la natte, le siège », désignait le pouvoir royal. Comme l’explique Danièle Dehouve, tout gouvernant et toute entité surnaturelle possédait son propre siège, puisque la position assise était la position du pouvoir, et l’assemblage de végétaux placés sur le sol représentait donc l’invitation d’un être puissant (Dehouve 2008a, pp. 45-50).

⁷⁶¹ Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 25, p. 79; Broda 1971, p. 282.

l'ensemble des édifices et des espaces qui formaient l'enceinte à l'intérieur de laquelle se trouvait le sanctuaire. On sait également que ces enclos comprenaient, entre autres, les édifices des prêtres, le *calmecac*, ainsi que le *tzompantli*. On peut supposer, par conséquent, que cette importante activité de création de sièges et de nattes avait lieu non pas dans le sanctuaire, mais dans un *calmecac* ou – de toute manière – dans une structure annexe qui n'était pas le lieu où l'on gardait l'effigie divine. Cette interprétation est renforcée par un tour d'horizon des contextes d'utilisation de ce vocable, ainsi que par l'analyse des autres fêtes des vingtaines. Effectivement, nous savons que *iteopan* fait parfois référence aux bâtiments contenus à l'intérieur des enceintes sacrées, par exemple la chambre où un *ixiptla* était gardé, ou encore le lieu de façonnage d'une image de graines d'amarante, activité à son tour étroitement associée aux demeures sacerdotales. De plus, dans plusieurs passages du récit nahuatl du moine, la formule « *in iteopan, in calmecac* » est utilisée pour décrire, de manière générale, la totalité des espaces contenus dans l'enceinte d'une pyramide⁷⁶². En ce qui concerne les contextes rituels des vingtaines, en Atemoztli, ce sont les prêtres des divinités de la pluie et des montagnes qui sont chargés de préparer les vêtements et les ornements pour les Tepictoton. La préparation des ornements ainsi que l'habillement et l'ornement, c'est-à-dire la « naissance » des effigies en tant que représentations des montagnes, ont lieu dans le *calmecac* et non pas dans les maisons⁷⁶³. Qui plus est, le Livre I spécifie qu'une fois terminée la cérémonie du sacrifice des Tepictoton, c'est au *calmecac* que les gens portaient la pâte *tzoalli* – le corps des effigies-montagnes – tandis que les ornements de papiers étaient brûlés et les vaisselles abandonnés dans l'Ayauhcalli⁷⁶⁴. Pendant la fête de Xocotl Huetzi, les vieux prêtres *cuacuacuiltin* avaient pour mission de façonner le Xocotl – la figure en pâte *tzoalli* qu'on mettait au sommet du mât – et de l'orner⁷⁶⁵. Encore, en Toxcatl, l'effigie de Huitzilopochtli, ainsi que le « lit des serpents » qui représentait son siège, étaient à leur tour fabriqués dans le *calpulco* de Huitznahuac, par les religieux, et on verra, par rapport aux cérémonies de Panquetzalitzli, qu'un discours analogue peut être tiré de l'analyse du façonnage des effigies en pâte, ainsi que des habits revêtus par les images divines, réalisées à cette occasion. En dehors des exemples tirés du cycle rituel de l'année solaire, Alvarado Tezozomoc nous renseigne sur la réalisation des « maisons de bois », appelées tlaochcalco, également manufacturées par les ministres du culte, où l'on déposait le corps

⁷⁶² Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. 4, p. 51 ; Livre VII, chap.11, p. 30).

⁷⁶³ *Ibidem*, Livre II, chap. 35, p. 152.

⁷⁶⁴ *Ibidem*, Livre I, chap. 21, p. 48.

⁷⁶⁵ *Ibidem*, Livre II, chap. 29, p. 112.

du *tlatoani* défunt⁷⁶⁶. Ce faisceau de données nous conduit à la conclusion qu'il y avait des édifices spécifiques, dans les enceintes des temples de chaque divinité – et aussi dans l'enceinte sacrée des quartiers de la ville – consacrés aux différentes étapes de création d'effigies divines, vêtements et autres artefacts, qui faisaient probablement partie des espaces du *calmecac*.

6.2 Le Pantitlan⁷⁶⁷ ou le « lieu de la courbure de jade »

6.2.1 La localisation selon les sources écrites et les chercheurs modernes

Le tourbillon du lac de Texcoco représentait l'un des principaux lieux de culte dédié aux entités aquatiques des habitants de Tenochtitlan, et son rôle dans le déroulement des vingtaines consacrées aux Tlaloque détenait une valeur liturgique de relief. Donc dans ce chapitre, nous retenons qu'il est fondamental d'insérer son analyse dans le contexte d'étude qui précède celui des Ayauhcalli, en raison des liens religieux que ces deux catégories d'espaces sacrés possédaient. Malheureusement, nous ne disposons pas d'assez de données pour en reconstruire, de manière détaillée, ni la localisation exacte, ni l'organisation spatiale des éléments qui le composaient. Les sources qu'on va interroger, à ce sujet, sont principalement le *Codex de Florence*, l'*Historia de las Indias* de Durán et la *Crónica Mexicana* d'Alvarado Tezozomoc, documents susceptibles de nous donner un aperçu général relatif à l'utilisation de ce lieu. Du point de vue mythique, on sait, grâce à la *Leyenda de los Soles*, que le Pantitlan apparaît étroitement associé au Tepetzinco et au « paiement de la dette » que les Mexica réalisèrent à l'égard des dieux de la pluie. Cet événement coïncide, comme on l'a expliqué dans le chapitre précédent, avec le sacrifice de la fille de Tozcuecux, Quetzalcoch, la chute définitive de l'ère toltèque de Huemac et le commencement de l'époque mexica⁷⁶⁸. Dans ce document indigène, ce lieu est appelé Chalchiuhcoliuhyān⁷⁶⁹, un vocable qu'on peut traduire par « lieu de la courbure de jade », tandis que Sahagún dénomme le lieu où se situait le tourbillon comme Xiuhchimalco,

⁷⁶⁶ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXXIV, p. 360).

⁷⁶⁷ Siméon décompose ce vocable en *pantli* et le suffixe locatif *-tlan*, ce qui correspond à la traduction de « près des bannières » (Siméon 1963, p. 332). Broda, en revanche, traduit par « en medio de las banderas » (Broda 1997, p. 135).

⁷⁶⁸ *Leyenda de los Soles* (2011, pp. 195-197).

⁷⁶⁹ Ce mot se décompose de la manière suivante : Chalchihuitl(-colihuih)-yān. Chalchihuitl : jade ; Colihuih : « courbure », et le suffixe *-yān*, employé pour dénommer les lieux (Siméon 1963, p. 141 ; Wimmer 2006, s.v. *chalchihuitl* ; *colihuih*).

qu'on peut traduire par « Dans le bouclier de turquoise »⁷⁷⁰. Analysons avant tout les sources susmentionnées, afin d'y voir plus clair en ce qui concerne sa structure, ainsi que le corpus des rites dont il constituait le théâtre.

Durán nous offre probablement la discussion la plus détaillée. Il dit, avant tout, que les personnes interrogées à ce sujet définissaient le Pantitlan soit comme étant un tourbillon, puisqu'il « avalait » la jeune victime qu'on y jetait en Huey Tozoztli, soit comme étant une source, caractérisée par la sortie d'une grande quantité d'eau pendant la saison des pluies, un événement qui risquait d'inonder les canaux de Tenochtitlan et même toutes les communautés des rivages du lac. Dans sa description des cérémonies célébrées lors de la vingtaine de Huey Tozoztli, le père Durán explique que dans le Pantitlan se formait de temps en temps un tourbillon, quand le niveau de l'eau montait, ce qui était fort dangereux pour les petites embarcations. Les arbres que les prêtres mexica plantaient chaque année lors de cette fête, près du tourbillon, finissaient, selon le moine, par pourrir et tomber et, il y en avait tellement que le clergé mexica était obligé de planter cet arbuste de plus en plus loin du centre du lieu de culte, puisqu'il n'y avait plus de place. Durán dit aussi avoir été un témoin oculaire de la grande quantité de vagues écumantes dégagées par l'eau de cet endroit de la lagune, au point qu'il la désigne comme « eau qui bouillonne » / « *agua que hierve* »⁷⁷¹. Alvarado Tezozomoc dit que le Pantitlan était un lac au milieu de la lagune, soigné par les *tlatoani* de Tenochtitlan à partir de Motecuhzoma I^{er}. En effet, pendant une sécheresse qui avait laissé sans pluie les habitants de la Vallée pendant deux ans, le monarque avait fait mettre des poteaux tout autour du tourbillon et il lui avait offert un *cuanhxicalli* où étaient représentés « *los dioses antiguos* ». Le chroniqueur spécifie qu'il était un peu plus petit que celui qui, à son époque, se situait sur la place près de l'Église Majeure, c'est-à-dire le monolithe connu aujourd'hui comme étant la « Pierre de Tizoc »⁷⁷². Le souverain avait ensuite sacrifié au Pantitlan des albinos, des hommes avec deux têtes, ainsi que des nains et des bossus. Cette structure de poteaux avait été

⁷⁷⁰ Sahagún (1989, t. II, p. 807); le mot se décompose en Xiu(huitl)-chimal(li)-co (Wimmer 2006, *s.v.* *Xibnilt*; *Chimall*). Le bouclier de mosaïque de turquoise était l'un des éléments qui composaient la parure des mythiques combattants toltèques (Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 6, p. 22), et il s'agissait aussi de l'un des insignes principaux que le *tlatoani* offrait aux *pochtecas* en tant que récompense pour leurs exploits militaires (*Ibidem*, Livre IX, chap. 2, pp. 3, 5 ; chap. 4, p. 19).

⁷⁷¹ Durán (1984, t. I, chap. VIII, pp. 88-91).

⁷⁷² Comme on l'a documenté dans le chapitre consacré à Tlacaxipehualiztli, cette pierre était un *cuanhxicalli*, probablement localisé, tout comme le *temalacatl*, dans la cour du Temple de Yopico, consacré à Xipe Totec. Les deux monolithes étaient utilisés lors du *Tlabuabuanaliztli*, le sacrifice gladiatoire (López Austin-López Luján 2010).

renforcée, par la suite, par Ahuizotl, en raison de l'inondation catastrophique de 1499⁷⁷³. Au moment du retour de Motecuhzoma II d'une de ses campagnes militaires, c'était précisément au Pantitlan qu'il s'était dirigé, après avoir quitté le Tepepolli ; il était allé voir le tourbillon et le grand monolithe consacré par son prédécesseur⁷⁷⁴.

Du point de vue géographique, les chercheurs n'arrivent pas à s'accorder sur sa localisation. Selon le plan présenté par Johanna Broda, ce site aquatique se situait près du Tepetzintli, tandis que par la suite, elle le localise beaucoup plus au sud du lac de Texcoco, à proximité du Cerro de la Estrella, sans pour autant en expliquer la raison⁷⁷⁵. Il est possible que la chercheuse ait fait référence au passage d'Alvarado Tezozomoc précédemment cité, où l'on explique que le souverain rejoignait le tourbillon après avoir quitté le Tepepolli, île qu'on sait localisée pas loin de la Sierra de Santa Caterina et d'Iztapalapa. Comme le chroniqueur explique que le *tlatoani* avait ensuite accosté près du fort d'Acachinanco, on peut supposer que Broda a imaginé que le tourbillon devait se situer assez près de la ligne imaginaire qui unit le petit relief avec la chaussée méridionale de Tenochtitlan. Selon Arnold, l'aire où était l'emplacement originel du Pantitlan coïnciderait avec l'actuel quartier de Pantitlan, dans le Distrito Federal⁷⁷⁶. González Aparicio, quant à lui, dans son plan reconstitutif de Mexico-Tenochtitlan, situe le Pantitlan au nord du Tepepolli⁷⁷⁷ (Fig. 38).

Grâce à la plume de Sahagún, et à un autre extrait de la *Crónica Mexicana* d'Alvarado Tezozomoc, il est possible d'apporter encore quelques renseignements susceptibles de nous informer sur la localisation de l'endroit. En effet, dans le livre I, quand il est question de l'abandon des parures des dieux-montagnes, les informateurs nahuas expliquent que les vêtements et les accessoires de ces divinités de graines d'amarante « [...] ils les laissaient à Tepetzinco : ils les jetaient dans l'eau, au milieu de l'eau, dans le lieu appelé Pantitlan »/ « [...] *muchi vmpa concaoaia tepetzinco : atlan contepeoaia, vmpa anepantla, ytocaiocan pantitlan* »⁷⁷⁸. Ce premier rapprochement entre le Peñon de los Baños et le tourbillon apparaît confirmé par un extrait de la vingtaine d'Etzalcualiztli, où on dit des prêtres qui embarquaient avec les offrandes, qu'ils « les amenaient dans un lieu de la lagune qu'ils appellent Pantitlan, qui est en face des arsenaux des

⁷⁷³ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXXII, pp. 353-354).

⁷⁷⁴ *Ibidem*, chap. XCI, p. 390.

⁷⁷⁵ Broda (1991a, p. 474 et 1991b, p. 75).

⁷⁷⁶ Arnold (2009, p. 162).

⁷⁷⁷ González Aparicio (1973).

⁷⁷⁸ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 21, p. 49).

embarcations »/« *los llevaban a un lugar de la laguna que llaman Pantitlan, que es frontera de las atarazanas* »⁷⁷⁹. L'arsenal des embarcations est précisément le Tetamazolco, qu'on analysera par la suite, sur le rivage oriental de l'île de Tenochtitlan, et un coup d'œil au plan du lac de Texcoco montre que le Tepetzintli se situait exactement en face de ce port, une raison de plus pour considérer que le Pantitlan ne devait pas se situer très loin. Finalement, Alvarado Tezozomoc, lors de la description de l'inauguration du Grand Temple, explique que :

“[...] les corps et viscères [des sacrifiés], ils les amenaient ensuite pour les jeter au milieu de la lagune mexicaine, **derrière un rocher qu'ils appellent Tepetzinco**, et ils les jetaient dans une source qui court en dessous des veines et entrailles de la terre, qu'ils appellent Pantitlan »/“[...] *los cuerpos y tripas los lleuauan luego a bechar en medio de la laguna mexicana detrás de un peñon <que> llaman Tepetzinco, y becháuanlos en un ojo de agua que corre por debaxo de las benas y entrañas de la tierra, que llamaban Pantitlam [...]*”⁷⁸⁰.

Même si l'emplacement précis n'est toujours pas connu, nous considérons que ces trois témoignages représentent une preuve de la proximité possible existant entre le Tepetzintli et le Pantitlan, une hypothèse sur laquelle nous reviendrons lors de l'étude des Ayauhcalli.

6.2.2. Le Pantitlan dans le cycle rituel des vingtaines

Sous la plume de Sahagún et Durán, l'utilisation rituelle de cet espace sacré pendant le cycle de l'année solaire est bien documentée. En Atlcahualo, on allait y ériger l'arbre *Cuenmantli* et on y sacrifiait la jeune victime-Tlaloque appelée Epcoatl ; des cérémonies tout à fait similaires sont décrites par Durán lors de la vingtaine de Huey Tozoztli⁷⁸¹. Alors qu'en Etzalcualiztli il s'agissait du lieu de dépôt d'offrandes précieuses représentées par les *tetehuitl*, les jade et les cœurs des Tlaloque sacrifiés, lors des fêtes dédiées aux *Tepictoton*, on y abandonnait les éléments qui avaient composé leurs parures divines. Les fonctions rituelles du Pantitlan sont résumées dans le tableau suivant :

⁷⁷⁹ Sahagún (1989, t. I, p. 130).

⁷⁸⁰ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXII, p. 309).

⁷⁸¹ C'est en raison de cette impressionnante coïncidence que Graulich, dans son analyse du cycle des vingtaines et, considérant la confusion parfois évidente du moine dominicain à l'égard de l'emplacement des rites de l'année solaire et rituelle, déplace le rite d'érection du *cuenmantli* décrit par Durán au mois d'Atlcahualo (Graulich 1999, pp. 199-209).

Tableau n° 4: les fonctions rituelles du Pantitlan dans les fêtes des vingtaines

Vingtaine	Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Atlahualo (CF, II, 20, 43)	Le jour de la fête	Les prêtres ; la victime appelée Epcoatl	Érection du <i>cuenmantli</i> ; sacrifice
Huey Tozoztli (HI, I, 8, 88)	Le jour de la fête, entre l'après-midi et la nuit	Les seigneurs ; les gens de la ville ; la victime ; les prêtres	On plante l'arbre Tota ; on sacrifie la jeune victime ; offrande de pierres précieuses
Etzalcualiztli (CF, II, 25, 89)	Entre minuit et l'aube du 20 ^e jour	Les <i>tlamacazque</i> , le <i>tlenamacac</i>	Son des trompes ; lancement des cœurs dans le tourbillon ; accrochage des <i>tetebuilt</i> et des jades aux <i>cuenmantli</i> ; encensement et lancement de 4 <i>tetebuilt</i> dans l'eau en dehors du cercle des <i>cuenmantli</i>
Atemoztli/Tepeilhuitl? (CF, I, 21, 49)	Après les cérémonies	?	Abandon des parures des <i>Tepictoton</i> : les parures, les habits, les écharpes en papier, les bâtons de joncs, les bâtons en forme d'éclair, les jaquettes de brume, les récipients précieux (de pierres vertes), les vaisselles, les petits bols à sauce, les tasses d'argile.

Dans l'illustration contenue dans la planche n° 23 du *Codex de Florence* (Fig. 39), nous voyons une plage de sable en forme de disque au milieu des eaux du lac, où sont plantées des bannières. En son centre est présent ce qui ressemble à un petit autel carré, à l'intérieur et à l'extérieur duquel on voit plusieurs offrandes, comme des céramiques, des figurines en pierre verte et des perles de jade, jetées. Trois hommes, dans leurs embarcations, s'approchent du lieu en tenant un vase ou des papiers sacrificiels. Selon Rodríguez Figueroa, cette image serait la preuve que l'accès au Pantitlan était limité à la saison sèche, quand le niveau du lac baissait et que le sable était visible, puisque l'érection du *cuenmantli*, en Atlcahualo, pendant la saison des pluies aurait été une opération très dangereuse⁷⁸². Le passage, tiré de la description d'Etzalcualiztli, où les prêtres vont jeter les offrandes dans le tourbillon, de plus, emploie pour décrire l'arrivée au Pantitlan, la forme verbale *concalaquia*, c'est-à-dire « introduire, rentrer, enfermer une chose »⁷⁸³ ; une expression qui souligne l'entrée du clergé à l'intérieur de la palissade. Finalement, rappelons que la présence d'un *cuanhxicalli*, à cet endroit, autorise à supposer qu'il s'agissait d'une structure imposante, dotée d'une construction suffisamment résistante pour héberger le vase de l'aigle.

⁷⁸² Rodríguez Figueroa (2010, p. 206).

⁷⁸³ Wimmer (2006, *s.v. calaquí*).

6.2.3. La localité 210 du lac de Texcoco ou un petit Pantitlan archéologique

L'illustration contenue dans le *Codex de Florence* pourrait faire office de guide conceptuel par rapport à une découverte réalisée dans une localité qui se situe à l'extrémité nord-orientale d'une petite lagune qui faisait originairement partie de l'ancien lac de Texcoco, maintenant légèrement recouverte d'eau pendant la saison des pluies. En 2003, cet endroit a été le théâtre d'une découverte archéologique notable, effectuée par une équipe d'archéologues de l'Université du Michigan, guidée par le Professeur Jeffrey Parsons. Cette découverte correspondait à une concentration de restes de céramiques, matériel lithique en pierre verte, basalte et obsidienne, le tout éparpillé dans une aire de soixante-dix mètres carrés environ. Ils découvrirent aussi une importante quantité de traces de poteaux de bois enterrés dans le fond du lac. Les fouilles entamées par les spécialistes ont permis de dégager la superficie correspondante et les résultats obtenus ont permis de supposer l'existence d'une petite palafitte d'origine préhispanique, avec un axe majeur qui présentait une orientation nord-sud et supportant une plateforme où l'on réalisait des activités à caractère rituel. La datation de la céramique – de type Azteca III – a permis de considérer qu'il s'agirait d'une structure datant de la deuxième moitié du XV^e siècle. Les pièces les plus significatives retrouvées correspondent à dix-huit encensoirs – dont neuf complets – dont treize présentaient un manche zoomorphe en forme de serpents polychromes⁷⁸⁴. En dessus de la plateforme, et en position centrale, a été retrouvée une petite figurine anthropomorphe en pierre verte, représentant un personnage dont la coiffe arbore deux félins de profil et dont la facture rappelle la production des régions de Guerrero et Morelos. Le visage regardait vers occident, c'est-à-dire la direction où l'on retrouve la majorité des pièces céramiques, une donnée qui a poussé les archéologues à considérer non seulement que la figurine ait été déposée intentionnellement, et non par hasard, mais aussi que l'ouest ait été l'orient auquel s'adressaient les rites réalisés sur la plateforme. Ce faisceau de données a permis un rapprochement évident entre l'utilisation rituelle de cet espace et celui de Pantitlan, dont la petite palafitte représenterait une copie miniaturisée. Cette structure, toutefois, semble confirmer une utilisation réduite, fort probablement à mettre en relation avec le cycle saisonnier.

⁷⁸⁴ Ces manches, en forme de tube, contenaient des petites boules de terre cuite qui créaient l'effet sonore des « bâtons de la pluie ». De plus, plusieurs pièces présentaient des traces de copal fondu (Morett Alatorre-Parsons 2003; Parsons 2006).

6.3. Une approche du symbolisme des Ayauhcalli, les « Maisons de brume »

6.3.1. Les Ayauhcalli au bord de l'eau

Le récit des informateurs de Sahagún nous raconte qu'à minuit du 4^e jour du mois, une grande procession, guidée par le *Tlenamacac*, quittait les différents *calmecac* pour rejoindre la lagune et les quatre Ayauhcalli qui étaient orientés vers les quatre points cardinaux⁷⁸⁵. Les prêtres passaient une journée dans chacune de ces maisons, nus et tremblants de froid et, ensuite ils se baignaient dans l'eau, en imitant les oiseaux aquatiques. Motolinía explique qu'autour des sources principales, les anciens Mexicains construisaient quatre autels, l'un en face de l'autre⁷⁸⁶ et, Patrick Saurin, dans son travail dédié aux *teocnicaltl*, suppose que la description de la maison de Tlaloc, qu'on retrouve dans l'*Historia de los Mexicanos por sus pinturas* – divisée en quatre appartements – ait pu être un modèle pour l'édification des quatre Ayauhcalli⁷⁸⁷. Dans le texte d'Etzalcualiztli, le lien entre ce lieu et la dimension lacustre est bien illustré à travers les mots prononcés par les prêtres qui y demeuraient, car ils le dénommaient « le lieu où le serpent est violent, le lieu où le moucheron d'eau bourdonne, le lieu où le canard coloré prend le vol, le lieu où le roseau blanc crépite »/ « *Coatl yçomocaiian, amoiotl ycaoacaiian, atapalcatl ynechiccanoan, aztapilcuecuetlacaian* »⁷⁸⁸.

Pour une approche complète de cette typologie d'édifices, il importe de souligner qu'ils sont mentionnés dans la description d'autres fêtes consacrées aux Tlaloque, de Panquetzaliztli, tout comme lors des rites réalisés par les garçons qui jeûnaient un an en l'honneur de Huitzilopochtli. De plus, nous pouvons proposer une identification hypothétique avec les endroits appelés *inneltiayan tlamacazque*, c'est-à-dire « le lieu où les *tlamacazque* se baignent ».

En Atlcahualo, il s'agit d'un lieu de veille et sacrifice. La nuit avant la mise à mort, les jeunes victimes étaient amenées par les prêtres à un sanctuaire, localisé dans la partie occidentale du Tepetzintli, appelé Tozocan⁷⁸⁹, où ils passaient les heures nocturnes en

⁷⁸⁵ Sahagún (1989, t. I, p. 125).

⁷⁸⁶ Motolinía (1971, chap. XV, p. 41).

⁷⁸⁷ *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (2011, p. 29; Saurin 1999, p. 69).

⁷⁸⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 25, p. 82). Il est intéressant de remarquer la mention du roseau blanc *aztapilín*, lié à l'espace sacré des Ayauhcalli et au contexte aquatique de la lagune du lac Texcoco.

⁷⁸⁹ Ce mot peut se traduire par « lieu où l'on veille » (Wimmer 2006, *s.v. tozoa*; *-can*). Comme le fait justement remarquer Rodríguez Figueroa (2010, p. 205), cette appellation semble plutôt être une allusion à l'une des fonctions de l'édifice.

veillant⁷⁹⁰. Le jour suivant, le petit Tlaloc appelé Poyauhtecat, enduit de caoutchouc liquide, trouvait la mort dans le sanctuaire du même nom, Poyauhtlan, situé dans la partie orientale de la même île⁷⁹¹. On l'a vu, en Etzalcualiztli, ces espaces cultuels étaient avant tout des demeures de pénitence et autosacrifice. En Tepeilhuitl, il s'agissait du lieu où on allait laver les supports d'herbe *zacate* des effigies des montagnes et où on abandonnait leurs vêtements et ornements à la fin des cérémonies. En Panquetzaliztli, les propriétaires des esclaves purifiés et les vieux du *calpulli* y allaient pour se baigner et jeûner et, au moment du jeûne en l'honneur de Huitzilopochtli, l'effigie en pâte d'amarante y était amenée pour y être baignée rituellement. Finalement, en Atemoztli, les nattes, les vêtements et les récipients des effigies-*Tepictoton* étaient abandonnés à cet endroit. C'était aussi un lieu d'enterrement pour ceux qui mouraient foudroyés ou, plus généralement, à cause de maladies en rapport avec l'eau, ou à cause de l'agression de l'animal *abuitzotl*⁷⁹².

Tableau n° 5: l'utilisation des Ayauhcalli pendant les fêtes des vingtaines selon le *Codex de Florence*

Vingtaine	Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Atlahualo	La nuit avant le jour de la fête	Prêtres <i>tamacazque</i> et <i>cuacuacuiltin</i> ; les victimes	Veille
	Le jour de la fête	Prêtres ; victime Poyauhtecat	Sacrifice de l' <i>ixiptla</i>
Etzalcualiztli	Du 5 ^e au 8 ^e jour du mois	Les prêtres <i>Tamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i> , le <i>Cuacuilli</i>	Pénitence et baignades dans l'eau de la lagune en imitant les oiseaux aquatiques
	Aube du 20 ^e jour du mois	Les <i>Tamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i> , les prêtres qui n'avaient pas respecté le jeûne	On enlevait la couleur bleue du front ; punition avec immersion dans l'eau des prêtres qui n'avaient pas respecté le jeûne
Tepeilhuitl	La veille du jour de la fête, au coucher du soleil	?	Lavage des supports d'herbe sèche des montagnes avec des pousses tendres de roseaux
	Après un an		Abandon des vêtements en papiers des <i>Tepictoton</i>
Panquetzaliztli	Du 16 ^e au 19 ^e jour du mois, à minuit	Les propriétaires des esclaves baignés ; les hommes âgés des <i>calpulli</i>	Autosacrifice avec épines d'agave ; baignades ; offrande des épines à l'effigie de l'Ayauhcalli

⁷⁹⁰ Sahagún (1989, t. I, pp. 105-106).

⁷⁹¹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 20, p. 43).

⁷⁹² *Ibidem*, p. 44 ; chap. 25, 88 ; chap. 32, 131 ; chap. 34, 142 ; chap. 35, p. 153 ; Livre III, chap. 1, p. 7 ; Livre XI, chap. 4, p. 68.

Atemoztli	Après la fête	Les gens de la ville	Abandon des <i>aztapilpetlatl</i> et des vaiselles des Tepictoton. [selon la version espagnole, après avoir été brûlé dans la cour de la maison]
En l'honneur de Huitzilopochtli	?	Le grand prêtre du dieu ; l'effigie de pâte du dieu	Baignade de l'effigie avec un récipient d'eau ; lavage du visage de l'effigie, 4 fois, avec roseaux verts

6.3.1a. Les *innealtiayan tlamacazque*

Dans la description de la fête d'Etzalcualiztli, les Ayauhcalli sont dénommés *innealtiaia tlamacazque*, c'est-à-dire « le lieu où se baignent les prêtres *tlamacazque* ». Or, cette appellation est également employée pour faire référence au lieu où les ministres du culte allaient enlever la peinture bleue du front et punir les prêtres qui n'avaient pas respecté le jeûne, à l'aube du 20^e jour, c'est-à-dire le jour qui suivait l'abandon des offrandes dans le Pantitlan. Il s'agit d'un élément important, qui nous permet de considérer qu'on est probablement en train de parler du même endroit. Faut-il pour autant croire que tous les lieux dénommés *nealtiayan*, liés aux activités sacerdotales, étaient des Ayauhcalli ? Nous présentons ci-dessous un petit tableau explicatif :

Tableau n° 6 : les lieux appelés *Innealtiayan (tlamacazque)* selon le *Codex de Florence* et l'*Historia de las Indias*

Cérémonie	Lieu	Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Tozoztontli	L'enclos du temple de Yopico ["cu"]	Après avoir enterré les peaux écorchées dans le souterrain du temple	Personnes qui avaient revêtus les peaux ; les prêtres ?	Bain et nettoyage ; les corps étaient frappés pour enlever la graisse avec eau mélangée à farine de maïs
Etzalcualiztli	?	Du 5 ^e au 8 ^e jour du mois	Les prêtres <i>Tlamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i> , le <i>Cuacuilli</i>	Pénitence et baignades dans l'eau de la lagune en imitant les oiseaux aquatiques
		Aube du 20 ^e jour du mois	Les <i>Tlamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i> , les prêtres qui n'avaient pas respecté le jeûne	On enlevait la couleur bleue du front ; punition avec immersion dans l'eau des prêtres qui n'avaient pas respecté le jeûne
?	Le point d'eau appelé <i>Tezcaapan</i>	Nuit	Les pénitents (Sahagún) ; les prêtres de <i>Tezcatlipoca</i> (Durán)	On enlevait le sang des tempes, on enlevait ainsi les fautes commises pendant la journée

Comme le tableau n° 6 le met en évidence, ces espaces montrent au moins deux points communs. Tout d’abord la présence d’un corps aquatique⁷⁹³ – probablement un point d’eau, pour le Temple de Yopico, le lac, pour les Ayauhcalli d’Eztzalcualiztli, ou une petite lagune, pour le Tezcaapan. Et, enfin, la réalisation de bains rituels ayant pour but la purification de la souillure des pénitents. Nous verrons par la suite que ces deux attributs spatiaux jouent un rôle sans doute essentiel dans l’identification des Ayauhcalli. Il est important aussi de rappeler l’existence d’un modèle mythique de relief, à l’apanage des espaces dénommés *nealtiyān*. Le Livre X du *Codex de Florence* décrit la « maison de Quetzalcoatl », définie comme étant un lieu de prière. Les informateurs du moine relatent qu’elle était située près de l’eau, puisqu’une grande rivière passait à cet endroit, dans la ville de Tollan. Dans cet espace se situait aussi l’endroit appelé *jnealtiaian catca Quetzalcoatl*, le lieu où se baignait le Serpent à Plumes, appelé Chalchihuapan, « Sur l’eau des pierres vertes »⁷⁹⁴. Le rapprochement entre cette description et celles issues des autres passages du document saut aux yeux, et nous permet d’assimiler ces deux types d’espaces.

6.3.2. La localisation des Ayauhcalli et le mythe de fondation de Mexico-Tenochtitlan

Grâce aux informateurs indigènes de Sahagún, on sait que probablement au moins deux de ces sanctuaires étaient localisés dans le Tepetzintli⁷⁹⁵. C’est probablement à ces deux sanctuaires que Sahagún fait référence quand il dit :

“Une idolâtrie très solennelle se faisait dans cette lagune de Mexico, dans le lieu qui s’appelle Ayauhcallitlan, où ils disent qu’il y a deux grandes statues de pierre. Et quand diminue la lagune elles se retrouvent à sec et apparaissent les offrandes de copal, et de beaucoup de vaisselles cassées qui sont offertes là-bas [...]. Là-bas ils offraient aussi des coeurs d’enfants et d’autres choses”/ « *Una idolatría muy solemne se hacía en esta laguna de México, en el lugar que se llama Ayauhcallitlan, donde dicen que están dos estatuas de piedra grandes. Y cuando se mengua la laguna quedan en seco, y parecense las ofrendas de copal, y de muchas vasijas quebradas que allí están ofrecidas [...]. Allí también ofrecían corazones de niños y otras cosas* »⁷⁹⁶.

⁷⁹³ Dans la seule autre mention du lieu dénommé *nealtiyān*, il est question de l’endroit où allait se baigner Quetzalcoatl, à Tollan et, dans cet extrait, il est question d’une source (Sahagún 1950-1982, Livre VI, chap. 41, p. 219 ; Sahagún 1989, t. I, p. 442).

⁷⁹⁴ Sahagún (1950-1982, Livre X, chap. 29, p. 167) ; Sahagún (1989, t. I, p. 651).

⁷⁹⁵ Rappelons que, selon la théorie exposée par González González, il existait un chemin terrestre qui unissait le Toteco au Tepetzintli, que les victimes des Tlaloque empruntaient, accompagnées par leurs ministres du culte. (González González 2011, p. 125).

⁷⁹⁶ Sahagún (1989, t. II, p. 807).

On pourrait s'interroger sur la possibilité de mettre cette information en relation avec le fait qu'au milieu de l'endroit où les prêtres allaient se baigner, en Etzalcualiztli, il y avait des *cuenmantli*, c'est-à-dire des arbustes plantés dans la lagune⁷⁹⁷. On sait – à travers l'étude des rites d'Atlcachualo et Huey Tozoztli – que ces *cuenmantli* s'élevaient au Pantitlan. La présence des *cuenmantli* pourrait faire supposer, surtout en raison de la proximité envisagée entre le relief et le tourbillon⁷⁹⁸, que c'était près du Pantitlan que les prêtres se baignaient et que, par conséquent, les Ayauhcalli cités dans cet extrait puissent correspondre aux sanctuaires du Tepetzintli⁷⁹⁹. De plus, ajoutons que dans les douze livres du *Codex de Florence*, le mot *cuenmantli* fait toujours et seulement référence, en dehors de l'extrait relatif au lieu de baignade des prêtres, aux arbres qui entouraient le Pantitlan⁸⁰⁰.

Malgré cette belle concordance, il est nécessaire de signaler un passage de la version espagnole de la vingtaine d'Atemoztli, dans lequel est fait allusion à « différents endroits », dans l'eau, où ces arbres étaient plantés, sans pour autant en spécifier la localisation⁸⁰¹. De plus, au moment où les prêtres rejoignent à nouveau le Tetamazolco, les informateurs de Sahagún spécifient qu'ils se baignaient, avant de rentrer au monastère. Faut-il identifier ce lieu de bain avec les Ayauhcalli ? Dans ce cas, leur localisation coïnciderait avec un espace tout proche de l'embarcadère oriental de Tenochtitlan, puisque la version espagnole insiste sur le fait que les ministres du culte « *se bañaban en el mismo lugar* »⁸⁰². Nous ne disposons pas d'assez d'éléments pour l'affirmer avec certitude, surtout que la caractérisation spatiale de l'endroit, *atenco*, au bord de l'eau, est valable pour tout bâtiment localisé près d'un milieu aquatique. Toutefois, nous reviendrons sur ce sujet dans le prochain chapitre, consacré à Huey Tecuilhuitl.

Nous avons encore d'autres mentions de l'Ayauhcalli. Dans le Livre XII, dans le récit de la Conquête, Sahagún dit qu'on prenait les bateaux à Nonoalco, en Ayauhcallitlan : quartier de la ville de Tlatelolco, situé au bord de l'eau, à l'extrémité nord-

⁷⁹⁷ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 25, p. 82). À ce propos, nous penchons pour l'interprétation proposée par Rodríguez Figueroa (2010, pp. 122-125), selon laquelle les *cuenmantli* correspondaient aux arbres plantés chaque année près du tourbillon, et il ne s'agissait pas de poteaux, comme mentionné par Anderson et Dibble (*Ibidem*) et Broda (1997, p. 135). Cette interprétation concorde avec les données contenues dans l'œuvre de Durán, en ce qui concerne les rites de la vingtaine de Huey Tozoztli (Durán 1984, t. I, chap. VIII, pp. 88-91).

⁷⁹⁸ La proximité spatiale entre le Tepetzintli et le Pantitlan avait déjà été proposée par Broda (1991a, p. 474).

⁷⁹⁹ Rodríguez Figueroa (2010, p. 124) considère qu'il y avait deux lieux d'érection des *Cuenmantli* : le Pantitlan et le lieu où se trouvaient les quatre Ayauhcalli.

⁸⁰⁰ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 20, p. 42 ; chap. 25, p. 82, 89).

⁸⁰¹ Sahagún (1989, t. I, p. 168).

⁸⁰² *Ibidem*, p. 131.

occidentale de l'île⁸⁰³. Un autre endroit, également dénommé Ayauhcaltitlan, est mentionné pour la *parcialidad* de Teopan, au sud-est du centre cérémoniel de Tenochtitlan, et localisé par Alfonso Caso, près du marché de San Pablo et du *tlaxilacalli* de Huitznahuac. Caso propose qu'on puisse parler, dans ce cas, d'un point d'eau où il y avait un Ayauhcalli⁸⁰⁴. C'est toujours sous la plume d'Alvarado Tezozomoc, qu'on découvre un extrait qui nous permet de situer cet endroit avec précision. Il est question des préparatifs pour l'intronisation de Motecuhzoma II et des travaux de nettoyage de la ville qui étaient nécessaires en prévision de la cérémonie:

“[...] spécialement où il faut faire les sacrifices de pénitence de sang, que les prêtres font chaque jour; dans les parties où il y a des sources et puits et cavernes d'eau, qu'elles soient surveillées comme celle de notre mère qu'ils appellent Ayauhcalco (qui se trouve maintenant là-bas [où il y a] le distributeur d'herbe zacate et bâti au dessus et muré se trouve l'oratoire de Saint Thomas Apôtre), que dans ces parties et dans d'autres ils font leur pénitence et sacrifice les prêtres »/« [...] *en especial adonde se an de hazer los sacrificios de penitencia de sangre, <que> los saçerдotes hazen cada día; y cuenta <en> las partes que ay manantiales y ojos de agua y cuebas de agua, sean guardadas como la de n<uest>ra madre <que> llaman Ayaubcalco (que está agora allí el rrepartidero de çacate y labrado ençima y çegado está la hermita de Sancto Tomas Apóstol), que en estas y otras partes hazen su penitencia y sacrificio los saçerдotes*”⁸⁰⁵.

Or, l'église de Saint Thomas Apôtre est l'un des temples dont l'édification remonte, effectivement, au XVI^e siècle⁸⁰⁶. Elle se situe actuellement à la confluence des rues Puente de Santo Tomás, Santo Tomás, Adolfo Gurrión et l'Anillo de Circunvalación Eje 1 Oeste (Fig. 40). Selon la reconstruction des quartiers proposée par Caso, cet endroit appartenait à la *parcialidad* de Teopan, mais c'est surtout grâce aux recherches entamées par Rovira Morgado, qu'il est maintenant possible d'insérer cet important lieu de culte dans le quartier de Temazcaltitlan⁸⁰⁷, l'endroit qui correspond avec la dernière étape des

⁸⁰³ Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 32, p. 92). Nonoalco était une petite île séparée de Tlatelolco par un grand canal et, elle était localisée au nord de la Chaussée de Tacuba. Les limites au nord correspondaient aux calles Emigración et Manuel González, à l'est aux calles de Guerrero, au sud avec le bord de la lagune, calle de la Luna et, à l'ouest avec la calle del Olivo (Caso 1956, p. 41). Selon les *Anales de Tlatelolco*, pendant le siège de Tenochtitlan par les Espagnols, Nonoalco Ayauhcalco fut aussi l'un des quartiers généraux de Cortés, ses capitaines et les *tlatoques* des villes conquises (*Anales de Tlatelolco* 2011, p. 111).

⁸⁰⁴ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXI, p. 304) ; Caso (1956, p. 45).

⁸⁰⁵ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXXIV, p. 365).

⁸⁰⁶ Rovira Morgado relate que, vers 1633, ce petit sanctuaire est consacré à nouveau – à la suite de délimitations paroissiales – et se transforme en la Paroisse de San Tomás la Palma (Rovira Morgado, sous presse).

⁸⁰⁷ Ce *tlaxilacalli* confinait, au sud, avec celui de Huitznahuatonco, à l'est avec celui d'Ometochtitlan, à l'ouest avec ceux de Tozanitlan et Teocaltitlan, tandis qu'au nord, la présence de la *traza española* empêche une lecture détaillée des propriétés existantes (Rovira Morgado 2010).

pérégrinations tenocha, avant la manifestation des prodiges qui avaient précédé l'apparition de l'aigle sur le nopal. Ce fut précisément à cet endroit que les Tenochca découvrirent, dans un paysage peint en blanc, la couleur évocatrice des Tollan et Aztlan mythiques, une source d'eau aux connotations surnaturelles, entourée de cyprès et peuplée d'animaux aquatiques, tous également opalescents⁸⁰⁸. La *Crónica Mexicayotl* spécifie que ces eaux jaillissaient de deux grottes ; celles qui sortaient de la première s'appelaient *Tleatl*, *Atlatalyan*, tandis que celles qui sourdaient de l'autre étaient dénommées *Matlatl* et *Tozpalat*⁸⁰⁹. Or, il est clair que la rencontre des éléments aquatiques et ignés rappelle de près le glyphe de la guerre dans l'iconographie du Mexique central, défini précisément par la formule *atl*, *tlachinolli*, « eau, chose brûlée »⁸¹⁰. Après avoir reçu la permission du maître des eaux célestes et terrestres, rencontré après l'immersion effectuée par le prêtre Axolohua, il s'agit du premier lieu élu pour bâtir un sanctuaire en l'honneur du Colibri de la gauche, dénommé précisément Ayauhcalli⁸¹¹. La qualité ardente des eaux jaillissant des entrailles de la terre n'est pas le seul élément igné associé à ce sanctuaire, puisque, selon l'analyse de Rovira Morgado, il s'agirait aussi du lieu de réalisation de la Ligature des années, c'est-à-dire de l'allumage du Feu Nouveau, documentée dans le *Mapa de Sigüenza* et dans la planche n° 73r du *Codex Vaticanus A*⁸¹². Or, cette donnée s'avère extrêmement intéressante, dans la mesure où les *Anales de Tlatelolco* mentionnent l'allumage d'un feu nouveau précisément dans le lieu où avait été enterré le corps de Copil, ce qui correspond à Acopilco, la source d'eau chaude jaillissant des entrailles du Tepetzintli, où se trouvait l'une des Ayauhcalli⁸¹³.

Selon les données d'Alvarado Tezozomoc, les dimensions de cet espace culturel étaient importantes, puisqu'il le définit comme « *templo* » et « *cerro* »⁸¹⁴, appellations qu'il emploie habituellement dans les descriptions de la Grande Pyramide.

⁸⁰⁸ Alvarado Tezozomoc (1949, pp. 62-63) ; Durán (1984, t. II, chap. IV, pp. 44-45).

⁸⁰⁹ Alvarado Tezozomoc (1949, p. 63). Ces vocables peuvent se traduire respectivement par « eau de feu », « lieu de l'eau enflammée », « eau bleue » et « eau jaune » (Wimmer 2006, *s.v.* *tletl* ; *atl* ; *tlatla* ; *matlactli* ; *toztic*).

⁸¹⁰ À ce sujet, nous renvoyons à Caso (1973) ; Heyden (1989) ; López Austin (1994, pp. 59-67).

⁸¹¹ Alvarado Tezozomoc (1949, pp. 66-67).

⁸¹² Castañeda de la Paz (2006) ; *Codex Vaticanus A* (1900, pl. 73r) ; Rovira Morgado 2011, sous presse.

⁸¹³ *Anales de Tlatelolco* (2004, pp. 61-62). Rappelons aussi que, dans le *Codex Borgia* (1963, pl. n° 13), le dieu Xiuhtecuhtli apparaît associé au signe *Atl*. Sa représentation est composée par une maison en train de brûler, à l'intérieur de laquelle passe un canal d'eau très chaude. Comme l'a remarqué Seler (1963, vol. I, pp. 90, 97), cette illustration figure précisément le symbole *atl-tlachinolli*.

⁸¹⁴ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXI, p. 303).

6.3.3. Le Poyauhtlan, l'édifice n° 5 de la liste de Sahagún

Il est intéressant de souligner qu'en Etzalcualiztli, l'un des lieux de culte mentionnés dans l'Annexe des édifices de l'enceinte sacrée, s'appelle Poyauhtlan⁸¹⁵. Le texte explique que c'était le lieu où les deux principaux prêtres de Tenochtitlan, le *Mexico Tlenamacac* et le *Tlalocan Tlenamacac*, allaient offrir de l'encens aux statues des dieux et allaient jeûner pendant quatre jours. C'était aussi un lieu où l'on tuait des captifs en l'honneur de ces effigies divines⁸¹⁶. Le nom du lieu peut nous amener à supposer que ce Poyauhtlan pouvait avoir un lien avec l'Ayauhcalli où l'on sacrifiait l'*ixiptla* avec ce même nom, comme l'affirme Broda⁸¹⁷. Néanmoins, en raison de la présence de la hiérarchie la plus élevée du clergé mexicain dans l'espace du Poyauhtlan, il est tentant de rattacher cet espace plutôt avec les bâtiments faisant partie de l'enceinte cérémonielle de Tenochtitlan. En effet, dans le corpus des rites réalisés pendant cette vingtaine, il importe de souligner que le *Tlalocan Tlenamacac* fait son apparition seulement au moment de la procession qui mène le clergé du *calmecac* au Templo Mayor, où il prend part aux cérémonies⁸¹⁸ ; il n'est jamais question de son intervention dans les espaces situés en dehors du centre cérémoniel⁸¹⁹. En outre, il importe de souligner que ce bâtiment est classé à la suite du Teccizcalli, situé

⁸¹⁵ En reprenant les données de Clavijero, Siméon dit que ce lieu était la maison du grand prêtre du temple de Teccizcalli (Siméon 1963, pp. 347-348). Broda traduit ce mot par « lugar de la neblina que es como humo » (Broda 1997, p. 135). Comme précédemment illustré pour le cas du Tozocan, nous avons affaire, ici, à une appellation qui fait référence à l'une des caractéristiques des Ayauhcalli, c'est-à-dire sa dimension aquatique, exprimée à travers la relation avec la brume.

⁸¹⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 180); Sahagún (1989, t. I, p. 182).

⁸¹⁷ Broda (1997, p. 135).

⁸¹⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 25, p. 87). Selon Contel et Mikulska Dąbrowska il ne s'agirait pas seulement du rang le plus élevé de la hiérarchie sacerdotale mexicaine, mais d'une véritable incarnation de Tlaloc. Pour un approfondissement relatif au champ sémantique d'utilisation et à la dimension sociale et religieuse du vocable *tlamacazque*, nous renvoyons à Contel-Mikulska Dąbrowska (2011).

⁸¹⁹ Les informateurs de Sahagún s'attardent sur la description du rite d'encensement pratiqué par le *Tlaloc Tlenamacac* lors de la vingtaine d'Atemoztli. Il est notamment question du parcours que le ministre du culte emprunte pour aller offrir de l'encens. Ils disent : « il marche partout, il passe partout, dans les cours des temples, partout il offre de l'encens, partout il répand de la chaleur »/ « *mec iaub novian nemj, novian quijca in teujtoalco, novian tlenamaca, novian tlatotonja* » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 35, p. 151). Toutefois, pour l'analyse de ce passage, nous penchons pour l'interprétation proposée par Carlos González par rapport aux lieux où le propriétaire du captif, qui mourait pendant le *tlahuabuanaliztli*, allait offrir le sang de son prisonnier aux effigies divines. Tout comme pour l'analyse de la fête d'Écorchement des hommes (González González 2011, pp. 364-365), nous retenons que, dans cet extrait, il n'est pas question d'aller encenser la totalité des cours de tous les temples de la ville, mais plutôt des cours des sanctuaires qui se trouvaient à l'intérieur de l'enceinte cérémonielle de la capitale. La version espagnole, en revanche, atteste cette pratique rituelle dans tous les sanctuaires des quartiers ; cependant, dans ce passage, il n'est pas question du Tlalocan Tlenamacac, mais de la dénomination plus générale de « *sátrapas de los tloaque* » (Sahagún 1989, t. I, pp. 166-167).

en connexion étroite avec les maisons royales du *tlatoani* et dont il a été déjà question dans le chapitre consacré à Toxcatl⁸²⁰.

La relation fondamentale que ces bâtiments gardaient avec la dimension aquatique est confirmée par l'archéologie. Entre la fin 2002 et le début de 2003, le Departamento de Salvamento Arqueológico de l'Instituto Nacional de Antropología e Historia a effectué un sauvetage archéologique dû à la construction du Musée du site de Los Reyes, à Coyoacan, là où avant se situait la source appelée Hueytilatl. La structure 1, localisée à l'est de l'ancienne source, et dont seul reste visible est le soubassement, caractérisé au moins par deux étapes constructives, avait la façade orientée vers la source. En association avec cet édifice ont été retrouvés des restes céramiques, tous de la phase Azteca Tardía, ainsi que des sépultures d'enfants. En raison du contexte et de la structure architecturale, ce soubassement a été considéré comme étant un bâtiment aux fonctions éminemment religieuses, et la présence de la source a permis de le relier au symbolisme propre aux Ayauhcalli⁸²¹.

Ce faisceau de données nous permet de constater comment ces bâtiments étaient distribués, dans la trame urbaine de la ville, en évidente connexion avec le rivage du lac ou – éventuellement, pour les sanctuaires de Teopan – près d'un point d'eau ou d'une source.

⁸²⁰ Sahagún (1989, t. I, p. 182). Poiauhitla est la dénomination donnée par Alcocer (1935, pp. 28-29) aux deux chambres qui étaient bâties aux angles nord-ouest et sud-ouest de la plateforme du Templo Mayor. L'étape la plus ancienne remontant à l'étape IVa de la structure (1440-1569 ap. J.-C), ces deux édifices ont une périmètre rectangulaire. Ils étaient caractérisés par la présence de deux sculptures de serpents qui sortaient de la façade sud de la structure septentrionale et de la façade nord de la structure méridionale. Les deux ophidiens s'étendaient pour rejoindre le centre de la plateforme. À l'intérieure, se trouvaient des banquettes décorées avec des représentations de processions de dignitaires toltèques de haut rang, délimitées par des images de serpents célestes se dirigeant vers un *zacatapayolli*. Les fonctions liturgiques de ces espaces sont inconnues. López Austin et López Luján (2009, pp. 310-321) ont proposé qu'il puisse s'agir de l'endroit où les militaires de haut rang allaient réaliser des pénitences sanglantes devant l'effigie de Huitzilopochtli. Étant donné que ces bâtiments disparaissent dans les étapes V, VI et VII, a été avancée l'hypothèse qu'ils aient eu la même fonction que celle de la Maison des Aigles, avec laquelle ils partageaient aussi le même discours iconographique. Pour une comparaison basée sur l'agencement de l'espace, nous renvoyons à la pl. n° 112v du *Codex Ixtlilxochitl* (1976).

⁸²¹ Declercq, communication personnelle, mai 2012.

6.3.4. Les Ayauhcalli au sommet des montagnes

Alors que, dans les documents issus des travaux de Sahagún, les Maisons de brume sont des édifices exclusivement associés aux espaces aquatiques du lac ou des sources, dans le récit de Durán, les Ayauhcalli sont aussi des sanctuaires localisés au sommet des montagnes. Selon cet auteur, dans la montagne appelée Teocuicani, « Chanteur divin », il y avait une maison, appelée Ayauhcalli, où se trouvait une très grande effigie en pierre verte, tellement précieuse que pour s'en emparer des guerres avaient été déclenchées. Ce qu'on offrait à cette montagne était des sacrifices humains, de l'encens, de la nourriture, du caoutchouc liquide, du papier, des plumes, ainsi que toutes sortes de vaisselles⁸²². Torquemada, quant à lui, appelle Ayauhcalli le sanctuaire au sommet de la montagne Huixachtecatl où, tous les 52 ans, avait lieu la cérémonie d'allumage du Feu Nouveau⁸²³. Dans le *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, Chimalpahin raconte l'arrivée des Olmeca Xicallanca Xochteca au sommet d'une petite montagne située en face du Popocatepetl et de l'Iztaccihuatl, connue ensuite comme Amaquemecan. Là, ils découvrent une source qui jaillit de la terre, et qu'ils commencent à adorer. Ils l'appellent *chalchiubmatlalatl*, « précieuse eau bleue », tandis que la montagne est nommée *Chalchiubmomoztli*, « Autel de jade ». Le temple qui avait été construit autour de la source, qui jaillissait à l'intérieur, était consacré à Chalchiuhtlicue, et rappelle beaucoup les caractéristiques mentionnées à propos des Ayauhcalli⁸²⁴. Finalement, les *Anales de Cuauhtitlan* relatent un épisode pendant lequel Nezahualcoyotl, qui était en train de jouer, tomba dans l'eau ; à ce moment, il fut enlevé par les « diables » qui l'amènèrent au sommet du Poyauhtlan pour qu'il pratique la pénitence. Ils lui enduisirent le corps d'eau et de cendres et lui annoncèrent qu'ils lui concédaient les pouvoirs d'un conquérant⁸²⁵. Sahagún nous offre également deux exemples de sources et puits d'eau qui faisaient l'objet de fréquentes offrandes aux entités aquatiques. L'une se trouvait au sommet d'une montagne située près du village de Calimanyan, dans la province de Tllocan. La source, très froide, hébergeait des dons de copal, de papier et de nattes toutes petites ; évidente référence aux *aztapilpetlatl* réalisées pour devenir les sièges des *Tepictoton*. Une autre se

⁸²² Durán (1984, t. I, chap. XVIII, p. 166).

⁸²³ Torquemada (1975-1983, Livre II, chap. LXXXVI, p. 289) ; Rovira Morgado (sous presse) adopte la même dénomination.

⁸²⁴ Chimalpahin (1991, pp. 99-105).

⁸²⁵ *Anales de Cuauhtitlan* (2011, p. 145). Contel (2008b, p. 348) interprète cette montée et descente du Poyauhtecatl comme une mort et une renaissance du futur souverain de Texcoco, en suivant le modèle sacrificiel représenté par les jeunes victimes qui étaient emmenées aux sommets des montagnes pour être consacrées à Tlaloc.

trouvait à Xochimilco et elle accueillait une effigie de pierre, située sous l'eau, à laquelle on offrait du copal⁸²⁶. L'analyse de la littérature anthropologique montre – comme étudié en détail par Broda⁸²⁷ – que la liturgie liée aux sanctuaires montagneux, dénommés Ayauhcalli dans les sources écrites, se relie à la tradition indigène du symbolisme des montagnes comme gardiennes des aliments et réservoirs d'eau, communiquant avec la mer à travers la présence, au sommet, de sources ou lagunes. Les Tlapanèques de Malinaltepec, dans l'état de Guerrero, construisaient des petits sanctuaires au sommet des montagnes, appelés « maisons de pluie », « *casas de lluvia* ». À l'intérieur, il y avait une idole de pierre qui représentait le dieu de la terre, Aku, au corps à moitié enterré, de sorte que ses entrailles entraient directement en communication avec les semences et les racines des plantes. Cette description ne va pas sans rappeler le passage, tiré de la chronique de Pomar, où l'on décrit l'effigie de Tlaloc située au sommet du Mont homonyme. Il la décrit comme tenant, sur la tête, un récipient rempli de caoutchouc liquide et de semences en tous genres : maïs blanc, noir, rouge, jaune, haricots, sauge, *haubtli*, *michibuaubtli* et piment piments⁸²⁸. De plus, à l'intérieur de l'enceinte encore visible dans le site, il y a une grotte artificielle qui se remplissait d'eau pendant la plus grande partie de l'année et donnait l'impression d'entrer dans les entrailles de la montagne⁸²⁹. C'est peut-être à cette caverne que fait allusion Pomar, quand il dit que les enfants sacrifiés à cet endroit étaient jetés dans une grotte ou une ouverture présente à proximité de l'idole⁸³⁰. La croyance selon laquelle certaines lagunes situées au sommet des montagnes contenaient des tourbillons communiquant avec la mer s'exprime, par exemple, chez les Chinantecas de Usilia, dans l'état de Oaxaca. Selon eux, au sommet du Cerro Rabón, il y avait plusieurs lagunes peuplées d'animaux marins⁸³¹. Dans le territoire otomi, « la lagune » représentait l'un des espaces sacrés les plus vénérés de la topographie indigène. Conçu comme étant un lac ou un étang, cet endroit était habité par « la sirène », appelée aussi « déesse de l'eau » ou « femme de l'eau ». Destination de nombreuses pérégrinations, les calamités que les habitants demandaient à la lagune de faire cesser étaient, par exemple, la sécheresse, les

⁸²⁶ Sahagún (1989, t. II, pp. 807-808).

⁸²⁷ Broda (1991a).

⁸²⁸ Pomar (1941, p. 15) ; Broda (1991a, p. 472).

⁸²⁹ *Ibidem*, p. 476. Chez les Nahuas et les Totonagues de la Sierra norte de Puebla, les grottes, qui sont sacrées, donnent accès à un monde souterrain et aquatique, d'où sortent des sources et d'où les seigneurs de la foudre tirent l'eau des nuages (Stresser-Péan 2005, p. 405).

⁸³⁰ Pomar (1941, p. 18). *L'Historia de los Mexicanos por sus pinturas* relate aussi que le souverain de Chalco avait fait enfermer un bossu dans une grotte située dans les pentes du volcan Popocatepetl, et ce dernier, à la recherche de nourriture, avait enfin rejoint la demeure de Tlaloc (*Historia de los Mexicanos por sus pinturas* 2011, pp. 29-30 ; Contel 2008, p. 343).

⁸³¹ Broda (1991a, pp. 482-484).

précipitations torrentielles ou la perte des récoltes⁸³². Il est possible que le culte pratiqué dans les Maisons de brume situées au sommet des montagnes ait montré, aussi à l'époque préhispanique, une relation très étroite avec la dimension végétale liée au cycle vital du maïs. Il s'agit d'une constatation logique, dans la mesure où les Tlaloque n'étaient pas seulement les divinités des eaux, mais aussi les maîtres de l'agriculture et de la céréale la plus précieuse, le maïs. Il ne sera pas non plus anodin d'évoquer la relation de Durán à propos de l'importance que l'eau des sources détenait dans l'univers religieux des anciens Mexicains. En effet, le Dominicain explique qu'il y avait deux types de points d'eau qui étaient les plus vénérés par les indigènes. Les premiers jaillissaient au pied des cyprès, arbres appelés en nahuatl, *abuehuetl*, « tambour de l'eau », en raison, selon Durán, du léger bruit causé par le passage de l'eau entre les racines de la plante⁸³³. Les seconds jaillissaient des volcans. Les dévots avaient l'habitude d'y jeter de grandes quantités de bijoux et de pierres précieuses, en réalisant des véritables pérégrinations pour rejoindre les sources les plus sacrées⁸³⁴. Espaces liminaux de contact avec l'univers surnaturel, on s'en approchait avec précaution car ils étaient craints. Il existait toute une série d'augures relatifs au contact avec l'eau, pour la traverser, s'y baigner ou s'y regarder, comme dans un miroir. Il n'était pas rare non plus que la traversée d'une rivière ait pu engendrer la colère de la « dame des eaux », qui pouvait se venger en provoquant une mauvaise rencontre au malchanceux.

Effectivement, plusieurs passages, dans les sources, mentionnent aussi la présence, dans l'Ayauhcalli, d'une effigie divine même si, malheureusement, les données sont très restreintes. Les informateurs de Sahagún nous disent qu'en Panquetzaliztli, quand les propriétaires des esclaves allaient dans la Maison de Brume, ils laissaient comme offrande quatre épines de maguay. Une était jetée dans l'eau, une autre était plantée dans la terre, tandis que les autres étaient offertes à l'idole de l'Ayauhcalli⁸³⁵. Dans son article consacré à ces sanctuaires, Yolotl González Torres analyse le chant sacré du dieu Ixcoxauhqui et le passage suivant :

⁸³² Galinier (1990, pp. 329-332).

⁸³³ Chez les Totonagues tous les objets usagés utilisés pendant les rituels sont abandonnés près d'une source. Ces endroits se caractérisent précisément par la présence d'un grand arbre, dont la présence donne aussi la dénomination à la source. La topographie sacrée totonaque, par conséquent, est parsemée de lieux appelés « l'eau du zapote » ou « l'eau du ceiba » (Ichon 1973, p. 299).

⁸³⁴ Durán (1984, t. I, chap. XIX, pp. 173-174).

⁸³⁵ Sahagún (1989, t. I, pp. 161-162).

« Huiya, petite femme, exhorte les gens, habitante de la Maison de brume, de la Contrée de l'eau de pluie, exhorte les gens »/« *Huiya, cibuatontla xatenonotza, ayyauh calcatl quiyahuatla xatenonotza* »⁸³⁶.

D'après Seler, la déesse patronne des Ayauhcalli aurait pu s'apparenter au dieu du feu. Le savant allemand, en effet, en localisant l'Église de San Tomás dans la *parcialidad* de Teopan, attire l'attention sur la relation existant entre la Maison de brume et le culte de Huitznahuac. Or, lors de l'inauguration du Grand Temple, le seigneur de Tlacopan réalise les mises à mort précisément dans le temple de Huitznahuac Ayauhcallitlan. Étant donné que le dieu patron des Tepaneca était précisément le dieu igné, Seler considère possible que l'ancien temple, détruit pour construire l'Église de San Tomás, ait pu être consacré aux divinités du feu⁸³⁷. Selon Angel Maria Garibay, l'allusion à la pluie et à la brume, dans ce passage, serait une allusion à la déesse Xochiquetzal, considérée comme épouse de Tlaloc. Selon Saurin, en revanche, puisque le chant semble accompagner les cérémonies d'Izcalli, cela serait une allusion à la déesse Nancotlaceuhqui, l'une des femmes sacrifiées pendant cette fête à la suite des *ixiptlas* du dieu du feu et dont le but aurait été d'apaiser le feu et de le régénérer⁸³⁸. Selon Graulich, enfin, Cihuatontli, également citée dans le chant et sacrifiée en Izcalli, serait la femme de Xiuhtecuhtli, identifiée comme étant Cihuacoatl⁸³⁹. L'interprétation offerte par Rovira Morgado semble pouvoir unir et donner cohérence à toutes ces hypothèses à la fois, puisqu'il considère que l'Ayauhcalli était essentiellement vouée au culte de Tlaloc et des multiples facettes de la personnalité divine de la déesse mère, Toci-Tonantzin-Teteo Innan-Cihuacoatl/Coatlicue. Non seulement, en effet, les habitants du premier quartier de Temazcallitlan furent les Chalmecha, dont la déesse *calpulteotl* était précisément Tonantzin-Cihuacoatl, mais dans la *Crónica Mexicana* l'Ayauhcalco est également appelé *Citeocalli*⁸⁴⁰, traduit par « temple de la grand-mère »⁸⁴¹.

Ces deux catégories de bâtiments – les Ayauhcalli au bord de l'eau et au sommet des montagnes – se trouvent réunies d'un point de vue iconographique. Le *Codex Borbonicus* montre, dans plusieurs planches, un sanctuaire identifié comme étant un

⁸³⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 228); Saurin (1999, p. 84).

⁸³⁷ Seler (1990-1998, vol. III, p. 257).

⁸³⁸ Selon Garibay, son nom signifie « Celle qui apaise en répondant », alors que selon Saurin la traduction serait plutôt « La mère aïeule apaisante » (Saurin 1999, p. 89).

⁸³⁹ Graulich (1999, p. 197).

⁸⁴⁰ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXI, p. 303); Wimmer (2006, *s.v. cibtl; teocalli*).

⁸⁴¹ Rovira Morgado, sous presse.

Ayauhcalli⁸⁴², au sommet d'une montagne et, à l'intérieur duquel se trouve Tlaloc, parfois accompagné par Chalchiuhtlicue. Le toit du bâtiment, qui présente un chambranle bleu avec quatre petits rectangles noirs, est caractérisé par la présence de quatre lignes verticales également bleues, un symbole de pluie que Seler a considéré comme étant une allusion aux pluies provenant des quatre points cardinaux⁸⁴³. Une iconographie tout à fait semblable se retrouve dans les *Primeros Memoriales* ainsi que dans le *Codex Telleriano-Remensis*, en tant qu'ornement du toit du sanctuaire de Tlaloc, au sommet du Templo Mayor⁸⁴⁴. Finalement, le *Codex Mendoza* montre précisément un sanctuaire, situé au bord de l'eau, arborant la même décoration architecturale, et dont le commentaire dit « *Mezquita nombrada Ayauhcalli* »⁸⁴⁵.

Selon Rodríguez Figueroa, l'illustration qui accompagne la description de la fête d'Atlahualo, dans les *Primeros Memoriales*, serait l'Ayauhcalli Tozocan (Fig. 41). De l'entrée de l'édifice sortent des empreintes de pieds qui indiquent le chemin parcouru par les prêtres de Tlaloc qui portent sur le dos la petite *ixiptla* d'une montagne. Puisque le cortège sort de ce bâtiment pour rejoindre le lieu de sacrifice, la chercheuse considère que cet espace coïncide avec la Maison de brume, dernière étape des petites victimes avant l'immolation⁸⁴⁶. Les créneaux du petit édifice ont été interprétés comme étant une preuve en faveur de l'identification du bâtiment avec l'Ayauhcalli Tozocan⁸⁴⁷. Cependant, rappelons avant tout que le texte des *Primeros Memoriales* ne mentionne pas l'Ayauhcalli Tozocan où l'on veillait les victimes, mais seulement la cour d'un bâtiment consacré à Tlaloc, où avait lieu le rite de *Tetenhxalaquiliztli*, l'« entrée dans le sable des *tetehuitl* ». Ce rite comprenait une procession circulaire autour de l'édifice ou de la cour, en portant sur les épaules les *tetehuitl*⁸⁴⁸. En suivant l'interprétation de la chercheuse mexicaine, l'édifice où se réalisait l'entrée dans le sable était l'Atempan, mentionné dans la liste des édifices du Grand Temple. Or, la version nahuatl du *Codex de Florence* spécifie qu'après le *tlayahualoliztli* réalisé dans ce sanctuaire, les petites *ixiptlas* étaient transportées dans les

⁸⁴² *Codex Borbonicus* (1991, pl. 24, 25, 32, 35) ; Paso y Troncoso (1898, p. 111) ; Couch (1985, p. 51) ; Nicholson (1988) ; Contel (2008a, p. 154).

⁸⁴³ Seler 1990-1998, vol. III, p. 117 ; López Austin-López Luján (2009, pp. 386-388).

⁸⁴⁴ Sahagún (1974, pl. 253v) ; *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pl. 36v, 39r).

⁸⁴⁵ *Codex Mendoza* (1997, pl. 64v).

⁸⁴⁶ Rodríguez Figueroa (2010, pp. 207-208).

⁸⁴⁷ *Ibidem*, p. 56. D'un point de vue iconographique, on peut considérer ces créneaux en forme de virgule comme étant une version simplifiée des créneaux de la chapelle de Tlaloc, représentée dans le *Codex Ixtlilxochitl* (1976, pl. n° 112v), et qui ont été classés par López Austin et López Luján comme étant soit de la fumée, soit des nuages, soit du feu (López Austin-López Luján 2009, p. 391).

⁸⁴⁸ Sahagún (1974, p. 21).

lieux de sacrifice respectifs⁸⁴⁹, et l'image des « *Primeros Memoriales* » montre précisément la procession qui se dirigeait vers le sommet d'une montagne. Par conséquent, si l'illustration des *Primeros Memoriales* fait référence à la description du même document, nous considérons beaucoup plus plausible que l'édifice en question soit celui où l'on réalisait le *Teteuhxalaquiliztli* – l'Atempan ? – et non pas le Tozocan. Il s'agit d'un sujet sur lequel nous reviendrons. Nous verrons qu'il y a des éléments qui semblent confirmer la relation liturgique existant entre l'Atempan et les Ayauhcalli.

6.3.5. Les Ayauhcalli en tant que reproduction de grottes

Les Maisons de brume avaient une autre acception. En effet, selon le récit de Durán, l'Ayauhcalli était aussi une chambre souterraine qui se trouvait, probablement, au pied d'une pyramide. En Tepeilhuitl/Huey Pachtli, c'était le lieu où l'on jetait le corps de deux victimes féminines, probables représentations de deux déesses des montagnes⁸⁵⁰. Le même destin attendait l'*ixiptla* de la déesse Atlantonan, fêtée en Ochpaniztli ; son corps, ainsi que tous ses vêtements, ses ornements, les nattes sur lesquelles elle dormait et s'asseyait et sa vaisselle, étaient jetés dans un puits ou un souterrain qu'il y avait dans le temple⁸⁵¹. Même si Durán ne spécifie pas au pied de quelle pyramide se trouvaient ces puits souterrains, on peut supposer, en raison du caractère aquatique et terrestre des divinités concernées, qu'il pouvait s'agir du Temple de Tlaloc ou d'autres divinités étroitement associées à la dimension pluviale. Les fouilles du « Proyecto Templo Mayor » ont permis de découvrir deux offrandes, situées au-dessus des premières marches de l'escalier double de la pyramide de l'étape IVb (Fig. 42). L'une était du côté méridional de Huitzilopochtli, l'autre du côté septentrional de Tlaloc. Cette dernière, appelée Chambre II, contenait une grande quantité d'objets, surtout des artefacts en pierre verte et du matériel d'origine marine. En raison de sa position, elle a été interprétée comme étant la source des biens terrestres et les objets de la Chambre II, complètement recouverts de couleur bleue, qualifient ce lieu de cave de fertilité, la manifestation du monde inférieur, humide, féminin et froid⁸⁵². Pour cette catégorie d'Ayauhcalli, le corps aquatique,

⁸⁴⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexes, p. 192).

⁸⁵⁰ Durán (1984, t. I, chap. XVI, p. 155).

⁸⁵¹ *Ibidem*, chap. XIV, p. 137. En suivant la logique de l'utilisation des nattes de roseaux qu'on a abordée, il y a de bonnes raisons de croire que les nattes dont il est question dans ce passage n'étaient autres que les *aztapilpeltatl*, encore une fois associées aux dieux aquatiques et terrestres.

⁸⁵² López Austin-López Luján (2009, pp. 331-338).

apparemment absent, était représenté précisément par l'espace souterrain de la pyramide. Il s'agissait, en effet, du coffre qui répandait dans le monde les eaux, les vents et les semences invisibles des êtres humains, des plantes et des animaux⁸⁵³. Nous retenons qu'il est nécessaire d'ajouter à cette liste de caches rituelles, également rattachées aux fonctions des Ayauhcalli, l'endroit où les prêtres, de retour au *calmecac* après avoir lancé les offrandes dans le Pantitlan, jetaient, à leur tour, les nattes *aztapilpetlatl*. Dans ce cas, en effet, les nattes de roseaux – objets rituels sacrés fabriqués exclusivement pour cette fête – suivaient le même destin que les autres objets abandonnés dans l'Ayauhcalli en Tepeilhuitl et Atemoztli. Objets rituels qui avaient terminé leur cycle de vie, ils étaient abandonnés à un endroit où la charge sacrée et dangereuse de leur pouvoir pouvait être contenue. Un exemple de relief relatif à une source en étroite relation à une grotte est contenu dans le récit de la vingtaine de Panquetzaliztli, relaté dans le *Codex de Florence*. En effet, les esclaves qui auraient représenté les *ixiptlas* des dieux de la corporation des marchands, au moment où ils recevaient les vêtements sacrificiels avec lesquels ils devaient mourir, étaient baignés avec l'eau d'une source appelée Huitzilatl, l'« eau du colibri ». Ce point d'eau se trouvait à Huitzilopochco, dans une grotte. Ceux qui allaient chercher cette eau étaient les hommes âgés des *tlaxilacaltin* qui avaient offert les esclaves. De manière significative, le liquide était ramené dans des récipients couverts avec des feuilles de cyprès⁸⁵⁴.

6.3.6. Les interprétations modernes

González Torres considère que les Ayauhcalli étaient dédiées à un dieu ou à une déesse des sources ou des Tlaloque, et que leur fonction était principalement liée aux bains rituels⁸⁵⁵. Selon Arnold, ces sanctuaires étaient des lieux froids et féminins, domaine par excellence de Chalchiuhtlicue⁸⁵⁶. L'appartenance du lieu à la dimension féminine et froide du cosmos mésoaméricain, tout comme des individus qui y demeuraient, semble confirmée dans la mesure où l'attitude des prêtres, qui se baignaient en imitant les oiseaux lacustres, peut se relier à un épisode raconté par Alvarado Tezozomoc. Le chroniqueur relate qu'après la victoire des Tenochca sur les Tlatelolca, obtenue par le *tlatoani* Axayacatl, ce dernier oblige un groupe de femmes, qui s'étaient cachées dans l'eau du lac pour fuir

⁸⁵³ López Austin (1994) ; Lopez Austin-López Luján (2009, p. 100-101).

⁸⁵⁴ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 34, p. 141).

⁸⁵⁵ González Torres (1972a, p. 34).

⁸⁵⁶ Arnold (2009, p. 127).

les conquérants, à imiter le cri des animaux aquatiques. Cela était fait « en signe d'obéissance et tribut »/« *<en> señal de obediencia y tributo* »⁸⁵⁷. Il paraît donc tentant d'identifier ce rituel, réalisé par les ministres du culte, non seulement comme étant une manière d'évoquer l'abondance des animaux lacustres, un autre des champs d'action des Tlaloque⁸⁵⁸, mais aussi comme étant un geste de soumission aux maîtres de l'eau, perpétré à travers une totale identification avec la faune aquatique. Botta suppose – en raison de leur localisation au bord de l'eau – que les Maisons de brume avaient une fonction de « médiation » de la dimension chaotique du lac à travers la symbolique ordonnée des quatre points cardinaux⁸⁵⁹. Rovira Morgado, pour sa part, suppose que l'Ayauhcalli du quartier de Temazcaltitlan, dans la *parcialidad* de Teopan, était un « lieu de passage » où s'était manifestée la volonté divine et où l'on réalisait des rites initiatiques, en particulier à travers une purification collective qui avait marqué la fin de l'étape des pérégrinations et le commencement de la nouvelle ère mexica⁸⁶⁰. En raison du rôle fondamental joué par cette source sacrée, le chercheur envisage non seulement que la dernière étape de la procession effectuée par le *tlatoani* pendant sa cérémonie d'intronisation correspondait à l'Ayauhcalco de Temazcaltitlan⁸⁶¹, mais que c'était toujours à cet endroit que se rendaient les prêtres, en Etzalcualiztli, au moment où ils allaient se baigner dans les quatre Ayauhcalli⁸⁶². Pour notre part, nous considérons que l'importance de ce sanctuaire par rapport au culte du dieu tutélaire mexica permet d'envisager que l'Ayauhcalco de Temazcaltitlan était, fort probablement, le théâtre de la purification réalisée pour l'effigie en pâte *tzoalli* de Huitzilopochtli. Rodríguez Figueroa, finalement, affirme qu'il s'agissait d'un espace-« umbral », puisque les jeunes victimes, pendant la veille nocturne réalisée avant la mise à mort, en Atlcahualo, se transformaient en Tlaloque, à travers la veille et le rituel pendant lequel elles étaient toutes habillées comme les divinités de la pluie⁸⁶³. Nous partageons cette définition. En outre, nous croyons que la connotation d'espace-seuil se définissait aussi en relation avec les rites de purification qui caractérisaient ces édifices. L'eau utilisée pour les bains rituels marquait une séparation, un passage d'une condition à

⁸⁵⁷ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XLVIII, p. 210). Voir aussi Klein (1994).

⁸⁵⁸ Botta (2004, pp. 152-153).

⁸⁵⁹ *Ibidem*.

⁸⁶⁰ Rovira Morgado (sous presse).

⁸⁶¹ Rovira Morgado (2010, p. 50).

⁸⁶² La comparaison du discours rhétorique tenu par le *Chalchiuhcuacuilli* dans l'Ayauhcalli avec celui prononcé par les porteurs de Huitzilopochtli, au moment où ils rejoignent Toltzallan Acatzallan – c'est-à-dire le lieu où se trouvait la source *Matlatl-Tozpalatl*, où ils virent pour la première fois l'aigle dévorant le serpent – amène Rovira Morgado à considérer qu'il s'agissait du même lieu.

⁸⁶³ Rodríguez Figueroa (2010, p. 207).

une autre. Après cette cérémonie, les effigies étaient prêtes pour être habillées, ornées et officiellement présentées en public. En ce qui concerne les prêtres, ils perdaient également la charge sacrée qu'ils avaient détenue au moment où ils avaient représenté les entités sacrificatrices appelées Huixtotin⁸⁶⁴. Nous y reviendrons plus loin.

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de ces quatre catégories d'espaces, tous également dénommés *Ayauhcalli*⁸⁶⁵ ? Quels sont leurs points communs ? Essayons d'en faire un résumé. Les Maisons de brume étaient :

- 1) Des espaces qu'on peut qualifier d'édifices, de maisons ou de caves, en connexion spatiale, matérielle ou symbolique, avec un corps aquatique ;
- 2) Des lieux de sacrifice d'enfants (*Ayauhcalli* au bord de l'eau et au sommet des montagnes) ou de prisonniers de guerre (dans l'enceinte cérémonielle) ;
- 3) Des lieux de purification, à travers les bains de représentations divines, personnes et objets de culte. Pour cela, les *Ayauhcalli* détenaient le même symbolisme lié aux sources dans la tradition religieuse des communautés indigènes. Dans son travail sur les dépôts rituels tlapanèques, Danièle Dehouve analyse le symbolisme de la Source, l'eau qui sourd de la terre, appelée « mère de l'Eau ». Malgré son évidente relation avec la fertilité, la Source possédait aussi un autre champ d'action important, celui de la purification. Non seulement elle faisait disparaître la souillure matérielle et spirituelle, mais c'était aussi au pied de la source qu'on allait enterrer les restes des offrandes, précisément tout ce qui était sacré et dangereux⁸⁶⁶. Les sources coloniales relatives à Mezquital, dans le Guerrero, parlent de l'existence de sources miraculeuses qui avaient le pouvoir de faire guérir les blessures des guerriers. Le contact avec l'eau avait un effet fertilisant et de renforcement à

⁸⁶⁴ Selon les informateurs de Sahagún, la peinture faciale de ces ministres du culte était comme celle de la déesse du sel Huixtocihuatl, une donnée qui nous permet une assimilation entre ces membres de la classe sacerdotale et cette personnalité divine (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 25, p. 87). En outre, le Livre XI du *Codex de Florence* décrit le peuple des « Olmeca, Uixtoti, Mixteca », comme ayant une culture provenant de l'est et dont le territoire était considéré comme une terre d'abondance où poussait le cacao et toutes sortes de fleurs, où il y avait toutes les pierres précieuses et où vivaient tous les oiseaux au riche plumage. Les habitants de cette terre – précisément dénommée Tlalocan – étaient appelés fils de Quetzalcoatl, en raison de l'abondance qui caractérisait le territoire, dont les caractéristiques se confondent avec les attributs de la Tollan mythique, demeure du Serpent à Plumes (Sahagún 1950-1982, Livre XI, chap. 29, pp. 187-188 et 192). Les Olmeca Uixtoti sont décrits comme des magiciens (*Ibidem*, p. 192), des sorciers *nabnulli* qui se déplaçaient grâce au vent (Chimalpahin 1991, pp. 91-101).

⁸⁶⁵ Nous signalons quatre catégories en considérant aussi l'édifice appelé Poyauhtlan, hypothétiquement situé à l'intérieur de l'enceinte cérémonielle de Tenochtitlan, et dont la dénomination renvoie clairement aux fonctions des Maisons de brume.

⁸⁶⁶ Dehouve (2008a, p. 36). Voir aussi Lorente Fernández (2008).

travers un processus de régénération⁸⁶⁷. Or, en Tepeilhuitl, lors du bain des supports d'herbe *zacate* dans la Maison de brume, on spécifie que « quelqu'un les baignait seulement sur ses propres rivages »⁸⁶⁸. De même, en Panquetzalitzli, lors du bain pris par ceux qui offraient une victime sacrificielle dans l'Ayauhcalli, on ajoute que les femmes de ceux qui offraient les esclaves se baignaient dans l'eau près de leur maison⁸⁶⁹. Elles plantaient aussi, au bord de l'eau, les épines de maguey utilisées pour l'autosacrifice, ce qui correspond exactement à ce que faisaient ceux qui offraient les esclaves et qui se baignaient dans l'Ayauhcalli. S'il y avait cette correspondance, c'est parce que l'Ayauhcalli et les rivages s'équivalaient du point de vue symbolique, ils possédaient la même valeur purificatrice. Nous pensons que les bains des pénitents et des prêtres de Tezcatlipoca dans le *Tezcaapan*, par exemple, doivent être interprétés de la même manière. Les Nahuas n'avaient pas dit à Durán, à propos de l'eau que « [...] dans [l'eau] ils naissaient et avec elle ils vivaient et avec elle ils lavaient leurs péchés et avec elles ils mouraient »/ “[...] *en ella nacían y con ella vivían y con ella lavaban sus pecados y con ella morían* »⁸⁷⁰ ? Rappelons que les prêtres, après avoir quitté les Ayauhcalli, rentraient au *calmecac* tous nus.

4) Des lieux de perte de la charge sacrée accumulée après avoir revêtu le rôle d'*ixiptla*. Nous l'avons vu, les Tototectin, les individus qui avaient revêtu les peaux d'écorchés pendant vingt jours, allaient se baigner dans le Temple Yopico. Leurs corps étaient symboliquement frappés avec de l'eau mélangée à de la farine de maïs, afin de quitter la graisse coulée de la peau déchirée pendant la période de pénitence. Si la peau était une représentation de la souillure spirituelle, elle était aussi l'attribut à la charge très puissante qui avait transformé les individus en *Xipeme*, en simulacres vivants de Notre Seigneur l'Ecorché. Pour cela, se débarrasser de cette charge sacrée et hautement dangereuse demandait sans doute un rite aussi puissant que celui qui en avait permis l'acquisition. Une logique tout à fait similaire semble à l'œuvre par rapport au bain réalisé en Etzalcualitzli, au moment où le *Tlenamacac* et les *Tlamacazque* allaient enlever la peinture bleue, appelée *texotli*, qui couvrait leurs fronts⁸⁷¹. Les ministres du culte s'enduisaient le visage avec cette

⁸⁶⁷ Oliver Vega-Muños Enriquez-Moreno Alcántara (2004, p. 118).

⁸⁶⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 32, p. 131) ; Sahagún (1989, t. I, p. 155).

⁸⁶⁹ *Ibidem*, chap. 34, p. 142 ; Sahagún 1989, t. I, p. 161.

⁸⁷⁰ Durán (1984, t. I, chap. XIX, p. 171).

⁸⁷¹ Selon les études entamées par Dupey García, il s'agissait probablement d'un pigment bleu artificiel obtenu par teinture d'une base minérale avec un colorant végétal. Les entités surnaturelles du panthéon des anciens Nahuas au corps enduit de cette peinture appartenaient à la dimension pluviale et aquatique ou, du moins, entretenaient des rapports plus ou moins étroits avec l'eau (Dupey García 2010, vol. II, pp. 244, 438-443).

couleur par deux fois, durant la vingtaine. La première fois était apparemment l'apanage du *Tlenamacac*, avant de rejoindre le Totecco où l'on punissait les prêtres coupables. La deuxième fois, en revanche, concernait le *Tlenamacac* et les *Tlamacazque*. Le revêtement facial avec cette coloration était réalisé avant de rejoindre le Tlalocan, pour les cérémonies qui précédaient les mises à mort des représentants des Tlaloque. L'élément le plus important, dans ce contexte, est que les informateurs de Sahagún expliquent qu'à travers l'habillement et la coloration du visage, ces ministres du culte prenaient l'aspect de Huixtotin. Il s'agissait d'entités aquatiques assimilées à la déesse du sel, Huixtocihuatl, et dont, en quelque sorte, ils devenaient à leur tour des personnifications⁸⁷². C'était sous ces traits qu'ils réalisaient le sacrifice au sommet du Templo Mayor⁸⁷³. À la lumière de cette importante donnée, l'élimination de cette peinture aquatique du front des prêtres, dans l'eau des Ayauhcalli, peut se lire comme étant un rite visant à se débarrasser de la charge dangereuse accumulée pendant l'incarnation du rôle de sacrificateur-Huixtotin, comme un retour à la dimension humaine.

5) Des lieux de punition des prêtres qui n'avaient pas respecté le jeûne pour Tlaloc.

6) Des lieux de dépôt de corps d'*ixiptlas* aquatiques et terrestres et d'objets rituels chargés de pouvoir sacré. Nous ajoutons aussi à cette première catégorie, celle représentée par l'enterrement des corps de ceux qui avaient été agressés par l'*abuitzotl*. En effet, métamorphosés en Tlaloque à travers les rites préliminaires aux funérailles, ils devenaient à leur tour des images des dieux de la pluie. Tout comme les *ixiptlas* sacrifiés, ils étaient enterrés dans l'un des accès au paradis verdoyant du Tlalocan. Il apparaît évident que les étapes d'utilisation du souterrain mentionné par Durán, sont les mêmes que celles des Ayauhcalli localisés au bord de l'eau dans le récit de Sahagún. Rappelons que lors de l'achèvement des cérémonies de Tepeilhuitl et Atemoztli, on y jetait aussi les nattes, les vêtements et les vaisselles des *Tepictoton*. Il n'est pas étonnant de confirmer ce même traitement pour Atlantonan, déesse aquatique fêtée en Ochpaniztli en tant qu'incarnation de l'eau, ainsi que pour deux possibles déesses des montagnes, puisqu'elles sont des Tlaloque-Tepictoton. Cette même fonction est attestée à l'égard des sanctuaires montagneux. Durán souligne qu'on offrait à l'Ayauhcalli du Teocuicani toutes sortes de

⁸⁷² Rappelons que ces prêtres étaient à l'œuvre lors du sacrifice de la déesse du sel Huixtocihuatl, en Tecuilhuitontli (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 26, pp. 93-94), et de Xilonen, en Huey Tecuilhuitl (*Ibidem*, chap. 27, p. 105). Ils apparaissent impliqués, aussi, dans les rites en l'honneur de Chicomecoatl, en Ochpaniztli, dans la planche n° 29 du *Codex Borbonicus* (1991). Voir aussi Klein (1984).

⁸⁷³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 25, pp. 86-87).

vaisselles. Dans les villages nahuas et totonaques de la Sierra norte de Puebla, à la fin de chaque grande cérémonie, les objets rituels utilisés, et encore chargés de pouvoir dangereux, sont déposés au sommet d'une montagne appelée « Cerro Tlaloc », car chacun de ces villages possède une montagne avec ce nom. En revanche, les Totonèques de San Agustín Atlihuacan déposaient les restes des offrandes, la nourriture et les accessoires rituels dans une grotte remplie d'eau, elle-même appelée « Tlaloc »⁸⁷⁴.

7) Des lieux à caractère igné où l'on réalisait l'allumage du Feu Nouveau. Cet important renseignement nous vient surtout des recherches entamées par Rovira Morgado. Quand les Tenochca rejoignent Temazcaltitlan, ils pratiquent avant tout un bain purificateur qui, selon le chercheur, a pour finalité de générer une transformation psychique collective⁸⁷⁵, apte à préparer la communauté à prendre conscience de la fondation du nouvel *altepetl*. Or, les eaux ardentes sortant de la terre ne vont pas sans rappeler les propriétés de guérison, apanage des eaux chaudes qui jaillissaient sur les pentes du Tepetzintli, emplacement d'une autre Ayauhcalli. La qualité ignée des eaux, et la réalisation d'une cérémonie qui correspondait à l'allumage d'une étincelle céleste, souvenir de l'action réalisée par Tezcatlipoca en l'année Deux Roseau, consacre cette catégorie d'édifices comme une manifestation de l'opposition binaire que soutient la pensée religieuse mésoaméricaine, où l'eau et le feu, l'union des contraires, s'unissaient pour ouvrir un passage vers l'univers surnaturel.

8) Des lieux qui étaient une reproduction de la montagne-grotte et, pour autant, de son prototype oriental, le Tlalocan.

Ces quatre différentes catégories d'espaces étaient toutes liées au monde aquatique et terrestre de Tlaloc et, pour autant, ils en représentaient autant de répliques. Edifice, cache rituelle, sanctuaire ou simple source jaillissant de la terre, il s'agissait d'un point de communication avec l'univers surnaturel des entités pluvieuses et germinatives du maïs⁸⁷⁶. Ces lieux étaient des manifestations terrestres du Tlalocan, et, par conséquent, des accès dangereux et extrêmement puissants à la dimension propre à la montagne-grotte

⁸⁷⁴ Stresser-Péan (2005, pp. 112-113).

⁸⁷⁵ Rovira Morgado (sous presse)

⁸⁷⁶ Contel (2008b, p. 348).

cosmique, origine des précipitations pluviales, remplie des trésors d'eau et de végétation, gardés dans la moitié tellurique et humide du cosmos⁸⁷⁷.

En raison de ce faisceau de données, nous sommes dans la mesure de rejeter les hypothèses postulées par les chercheurs qui estiment la présence d'un nombre fort limité d'Ayauhcalli dans la Vallée de Mexico et, en particulier, dans les espaces urbains et lagunaires de Tenochtitlan. En postulant l'importance fondamentale jouée par le cosmogramme représenté par la capitale mexicaine, Broda avait considéré qu'il y avait quatre Maisons de brume dans la Vallée de Mexico, orientées vers les quatre orientes et dont la localisation demeurait difficile⁸⁷⁸. Il s'agit d'une réflexion intéressante, sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre consacré à Huey Tecuilhuitl. Rodríguez Figueroa, en revanche, considère que chaque communauté de la Vallée en possédait seulement une, utilisée lors des rites les plus importants du cycle rituel. Celle de Tenochtitlan coïncidait avec le sanctuaire à l'est du Tepetzintli, tandis que celle de Tlatelolco était située à Nonoalco⁸⁷⁹. Pour notre part, nous considérons qu'en se basant sur les témoignages des sources portant sur les édifices appelés Maisons de brume, il est possible de démontrer l'existence d'au moins cinq Ayauhcalli pour la seule réalité urbaine de Tenochtitlan et Tlatelolco. Pour ce faire, nous faisons référence aux deux sanctuaires du Tepetzintli, à l'Ayauhcalli de Temazcaltitlan, à l'Ayauhcalli de l'enceinte cérémonielle et à celle de Nonoalco. Le nombre pourrait augmenter si l'on considérait aussi le *nealtiayan* situé dans l'enclos du Yopico et les Maisons de brume théâtre des pénitences des prêtres. La pluralité et l'équivalence entre ces espaces aquatiques, dans le contexte urbain de Tenochtitlan, sont démontrées sous la plume d'Alvarado Tezozomoc, quand il fait allusion aux nombreux endroits à nettoyer pour l'intronisation de Motecuhzoma II. Il écrit : « aux endroits où il y a des sources, et des points d'eau et grottes d'eau, qu'ils soient gardés comme celui de Notre Mère qu'ils appellent Ayauhcalco »/ « *<en> las partes que ay manantiales y ojos de agua u cuebas de agua, sean guardadas como la de n<nest>ra madre <que> llaman Ayauhcalco* »⁸⁸⁰.

Néanmoins, nous considérons également fort réducteur de limiter l'analyse de ces espaces à une simple estimation des bâtiments susceptibles d'être englobés dans cette

⁸⁷⁷ López Austin-López Luján (2009, p. 50). La construction de grottes artificielles en connexion spatiale avec les places des centres cérémoniels des Hautes Terres mayas, ou en relation avec des corps aquatiques naturels, est un phénomène qui a été étudié par Brady (2003).

⁸⁷⁸ Broda (1997, p. 135).

⁸⁷⁹ Rodríguez Figueroa (2010, p. 205).

⁸⁸⁰ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXXIV, p. 365).

catégorie. En effet, l'étude qu'on vient de présenter met en évidence comment l'appellation d'Ayauhcalli pouvait faire référence à une structure architecturale, tout comme à une cache rituelle ou une source montueuse. Comme on l'a vu lors de l'analyse du Tlacoachcalco, la représentation de l'Ayauhcalli ne faisait pas allusion à un bâtiment, mais renvoyait à un concept, à l'idée de fertilité terrestre et aquatique du Tlalocan. Ce concept était véhiculé par l'utilisation du vocable *ayauhtli*, rattaché de manière significative à tout vêtement, instrument ou objet de culte ayant trait à l'univers verdoyant du maître des eaux⁸⁸¹.

6.4. Le Totecco

Les informateurs de Sahagún racontent que, après la danse de l'*etzalli*, à l'aube, tous les prêtres partaient pour une autre procession : celle qui amenait les prêtres qui avaient été punis, car ils avaient commis des fautes pendant les rituels, au lieu de leur punition : le Totecco, un espace cultuel déjà rencontré lors de l'analyse de la fête d'Écorchement des hommes. Les prisonniers étaient lancés dans tous les points d'eau et de boue qu'on rencontrait sur le chemin, et une fois rejoint ce lieu, on brûlait des papiers sacrificiels, ainsi que des petites figures de dieux faits d'encens, *copalteteo*, et de caoutchouc, *olteteo*. Ils étalaient ensuite l'herbe *yauhtli* dans plusieurs directions et sur les nattes de roseaux blancs. Les prêtres punis étaient ensuite jetés dans l'eau et presque noyés. Nous remarquons également que cette cérémonie détenait un poids important dans la liturgie de cette vingtaine, puisque les informateurs de Sahagún expliquent qu'il s'agissait du point de rencontre de plusieurs prêtres du feu – sans doute provenant des différents *calmecac* des *parcialidades* – et que les familles des prêtres transgresseurs s'y rendaient aussi. Leur rôle était de ramener à la maison les ministres respectifs de culte après l'humiliation publique réalisée par leurs confrères⁸⁸². Les cérémonies au Totecco s'achevaient avec le retour des prêtres dans les différents *calmecac*. Puisque l'emplacement géographique de l'endroit a été déjà présenté, nous nous limiterons à attirer l'attention sur l'importance liturgique que ce lieu détenait par rapport aux entités aquatiques, et sur les points communs qu'il gardait avec le Tetamazolco et avec une des fonctions des Ayauhcalli. Tout comme le premier, il

⁸⁸¹ C'est notamment le cas des vocables *Ayauhchicahuaztli*, le bâton à sonnailles de brume ; *Ayauhixyoh*, manteaux en fibres d'agave ornés de motifs, appelés « ceux qui ont un visage de brume ». Ils faisaient partie des offrandes abandonnées dans le Pantitlan pendant les rites d'achèvement d'Etzalcualiztli ; l'*Ayauhquemiltl* et l'*Ayauhxicollli*, vêtements de brume.

⁸⁸² Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 25, p. 86).

s'agissait d'un endroit riverain, un embarcadère, à travers lequel on rejoignait – par un chemin terrestre ou aquatique – le Tepetzintli et le Pantitlan. Ce détail confirme l'étroite relation existant entre les principaux centres de pouvoir des puissances surnaturelles liées à l'eau. Tout comme les Maisons de brume, dans le Totecco, on punissait les prêtres coupables à travers des plongeurs dans l'eau. Par ailleurs, le lien qui unissait les espaces de culte aquatique et ceux consacrés à Xipe Totec apparaît à double sens. En effet, n'oublions pas qu'un des lieux de bains et de pénitence des prêtres se situait précisément dans l'enclos du Temple de Yopico. Rappelons que c'était au Totecco qui s'achevait l'escarmouche entre les *Xipeme* revêtus des peaux d'écorchés, guidés par le Yohuallahuan, et les guerriers.

6.5. Le Tetamazolco

Après le sacrifice des captifs et des *ixiptlas* des Tlaloque dans le Templo Mayor, les prêtres ramenaient toutes les offrandes, ainsi que les cœurs, dans une autre procession, à Tetamazolco. Ce nom signifie « Dans le crapaud de pierre »⁸⁸³ et ce lieu, qui a été identifié, était un embarcadère pour les bateaux, situé à l'extrémité de la chaussée orientale de l'île de Mexico-Tenochtitlan⁸⁸⁴. En ce qui concerne sa localisation, Sonia Lombardo de Ruíz l'identifie à l'actuelle église de San Lazaro⁸⁸⁵ (Fig. 43). Dans le travail d'Alfonso Caso, en revanche, sa localisation exacte, au niveau des *tlaxilacaltin*, n'est pas facile. L'ancienne chaussée d'époque mexica correspond aux actuelles rues de República de Guatemala et Miguel Negrete. La localisation de l'embarcadère serait donc très proche de deux quartiers différents, c'est-à-dire Tomatlan, dans la *parcialidad* d'Atzacualco, et Cuauhtontzinco, dans celle de Teopan. González Torres identifie le lieu représenté à la planche n° XII du *Codex de Florence* à un Ayauhcalli⁸⁸⁶ (Fig. 44-45). On y voit deux individus en train de ramer à bord d'un petit bateau, tandis que deux autres se trouvent dans l'eau, en train de se baigner. En bas de l'image, en position centrale, un glyphe représente une pierre surmontée par un crapaud. Nous pensons être ici en présence d'une image qui fait référence précisément à l'embarcadère de Tetamazolco. Néanmoins, puisque nous savons que le Tetamazolco était l'un des endroits où les prêtres se baignaient rituellement, une

⁸⁸³ Ce vocable se décompose de la manière suivante : tet(l)-tamazol(in)-co (Siméon 1963, p. 461 ; Wimmer 2006, *s.v.* *tetl* ; *tamazolin* ; -co).

⁸⁸⁴ Lombardo de Ruíz (1973, pp. 137-138).

⁸⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁸⁶ González Torres (1972, p. 33).

fois de retour du Pantitlan, il est possible que González Torres interprète l'embarcadère oriental de Tenochtitlan comme étant l'emplacement de la Maison de brume. À cet endroit, les prêtres embarquaient afin de rejoindre le Pantitlan. La cérémonie se déroulait entre minuit et l'aube et s'achevait par le retour des prêtres à Tetamazolco, où les ministres du culte se baignaient rituellement, pour retourner ensuite aux demeures sacerdotales.

La dimension culturelle de cet espace devient patente à travers la lecture des cérémonies de la fête de Huey Tecuilhuitl où l'on apprend que c'était précisément à cet endroit que, pour la première fois, l'*ixiptla* de la déesse Xilonen réalisait le rite appelé *Xalaquia*. Les autres trois lieux d'« entrée dans le sable » étaient Necoc Ixecan, au nord, Atenchicalcan, à l'ouest et Xoloco, au sud. Il s'agit d'un rite qu'on analysera en détail dans le chapitre consacré à cette vingtaine ; toutefois, sachant que, normalement, pendant ce rituel, on allait en cercle autour de la pyramide ou du *techcatl* au sommet, il est possible de supposer que Tetamazolco était aussi un lieu de culte caractérisé par, au moins, la présence d'un temple ou d'un autel et d'un point – qui pouvait correspondre aussi à la lagune – où les ministres du culte allaient se baigner. En Huey Tecuilhuitl, ce lieu est lié au signe *Acatl*, le signe de l'Est, l'un des quatre porteurs de l'année mésoaméricaine⁸⁸⁷.

Comme dans les chapitres précédents, nous renvoyons le lecteur à consulter les fig. 48 et 49 pour prendre vision de la totalité des espaces mentionnés à l'intérieure et à l'extérieure de l'enceinte cérémonielle.

⁸⁸⁷ Sahagún (1989, t. I, p. 138).

7. Les parcours cérémoniels

Tableau n° 6 : Les déplacements cérémoniels de la fête d'Etzalcualiztli selon la « Historia general »

Jour de la fête	Moment de la journée	Formes verbales	Participants	Itinéraire
Entre les 4 ^e et 5 ^e jours	Nuit	<i>Onnevtemalo</i> : « Aller se baigner » ; <i>Tlapitzalotl</i> : « Aller en faisant résonner les conques » ; <i>Qujpitziuh</i> : « Aller en soufflant sur quelque chose »	Le <i>Tlenamacac</i> , le <i>Quacuilli</i> , les <i>Tlamacazque</i>	Du <i>calmecac</i> aux Ayauhcalli en jouant des trompes et des sifflets
Entre les 8 ^e et 9 ^e jours	Nuit	<i>Oalnecuepalo</i> : « Retourner, revenir »	Le <i>Tlenamacac</i> , le <i>Quacuilli</i> , les <i>Tlamacazque</i>	Des Ayauhcalli au <i>calmecac</i>
9 ^e jour	Midi	<i>Quiça</i> : « Sortir »	Le <i>Tlenamacac</i>	Encensement dans tous les temples
14 ^e jour	Au matin	<i>Yaub</i> : « Aller »	Les <i>Tlamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i> , le <i>Quacuilli</i> , les prêtres qui devaient être punis	Du <i>calmecac</i> au Toteco
14 ^e jour	?	<i>Yaub</i> : « Aller »	Les <i>Tlamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i> , le <i>Quacuilli</i>	Du Toteco au <i>calmecac</i>
19 ^e jour	Au matin	<i>Tenanamjco</i> : « rencontrer » ; <i>Teiacana</i> : « Conduire, diriger quelqu'un »	Le <i>Tlalocan Tlenamacac</i> et tous les prêtres	Du <i>calmecac</i> au <i>Tlalocan</i> , le Temple de <i>Tlaloc</i>
19 ^e jour	?	<i>Yaub</i> : « Aller »	Le <i>Tlalocan Tlenamacac</i> et tous les prêtres	Du <i>Tlalocan</i> au <i>calmecac</i>
Entre le 19 ^e et le 20 ^e jour	Entre minuit et l'aube	<i>Qujtlamelaoaltia</i> : « Aller tout droit quelque part »	Les <i>Tlamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i>	Du <i>Tlalocan</i> au Tetamazolco
Entre le 19 ^e et le 20 ^e jour	Entre minuit et l'aube	<i>Oacito</i> : « Arriver » ; <i>Conacaltema</i> : « Entasser quelque chose dans des barques » ; <i>Tlaneloa</i> : « Ramer »	Les <i>Tlamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i>	Du Tetamazolco au Pantitlan
20 ^e jour	A l'aube	<i>Quiça</i> : « Sortir » ; <i>Aci</i> : « Arriver »	Les <i>Tlamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i>	Du Pantitlan au Tetamazolco
20 ^e jour	Au matin	<i>Yaub</i> : « Aller »	Les <i>Tlamacazque</i> , le <i>Tlenamacac</i>	Du Tetamazolco au <i>calmecac</i>

7.1. Les processions musicales des ministres du culte

Une catégorie de déplacements dont les rites d'Etzalcualiztli représentent un bon exemple, était représentée par les parcours effectués par les ministres du culte ainsi que par les gens du peuple, probablement accompagnés par les hommes âgés des *calpulli*. Nous avons vu, en effet, que souvent ces personnages étaient chargés des mêmes fonctions que les prêtres. Le cycle des vingtaines permet de souligner que ces déplacements se déroulaient toujours accompagnés de musique et de chants. Pour cette raison, les formes verbales qui les définissaient sont les suivantes : *qujntlapichilitinja* : « aller en jouant la flûte » ; *tlapitzā* : « faire résonner les conques » ; *qujnpichilitivi* : « aller en jouant de la musique » ; *qujncujcatitivi* : « aller en chantant » ; *qujpitziivi* : « aller en soufflant dans les trompes de conque » ; *qujppapatlativi* : « aller en alternant les instruments de musique ». Ces itinéraires, réalisés, dans la plupart des cas, durant la nuit réunissaient, du point de vue spatial, les centres du pouvoir sacré des entités aquatiques. Nous en retrouvons mention en ce qui concerne les déplacements effectués pour rejoindre les Maisons de brume, les sommets des montagnes ou les sanctuaires dédiés aux maîtres des pluies. L'illustration tirée du *Codex de Florence* (Fig. 44) témoigne aussi que l'accompagnement musical ne cessait pas pendant le déplacement en bateau. Le symbolisme lié à l'utilisation d'instruments à vent a fait l'objet d'analyses révélatrices, de la part d'auteurs comme Olivier (1997 ; 2002). Ce chercheur a souligné l'étroite relation existant entre le son des instruments à vent et la réalisation d'événements rituels comme la pénitence, la guerre, la chasse et le sacrifice. En outre, il a postulé que l'objectif probable de cette musique était d'attirer l'attention des instances surnaturelles afin de les inviter à descendre sur terre. Il s'agissait, donc, d'un puissant moyen de communication⁸⁸⁸. Par conséquent, cette analyse explique davantage le monopole des ministres du culte à l'égard de ce type d'instruments, moyen privilégié pour convoquer les êtres divins au moment du dépôt d'une offrande ou avant le commencement d'une guerre. Or, bien que l'analyse du chercheur français ait supposé que le son de la flûte ait pu jouer un rôle différent de celui du *tecciztli*, la trompe, l'analyse du cycle des vingtaines – déjà évoqué par Couvreur (1999) – nous a permis de considérer que, dans le contexte des processions sacerdotales, l'utilisation de ces deux instruments était parfaitement interchangeable. De plus, les réalisations de pénitences et sacrifices n'étaient pas les seules occasions pendant lesquelles on jouait de cette catégorie

⁸⁸⁸ Olivier (1997, pp. 244-246). Il s'agissait précisément de l'action réalisée au moment où les dieux rejoignaient la terre, pendant la vingtaine de Teotleco (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 31, p. 128).

d'instruments. Les parcours empruntés pour rejoindre les Ayauhcalli, en effet, avaient aussi pour but le dépôt d'objets rituels usagés. La manifestation de la réciprocité existant entre les instances divines et les hommes est très bien exprimée par le mouvement spatial réalisé : les expéditions dans les montagnes prévoyaient d'aller chercher les instruments de pénitence ou d'aller amener les victimes aux lieux de sacrifice. Le mouvement/échange avait lieu dans les deux sens, grâce aux instruments mis à disposition des prêtres pour réaliser les autosacrifices sanglants, récupérés dans les espaces dominés par les êtres aquatiques, alors qu'à travers la remise des victimes, ils « payaient la dette » à l'égard des dieux.

7.2. Du *Calmecac* de Mexico au Tlalocan

On peut émettre une hypothèse par rapport au parcours qui allait du *calmecac* au Temple de Tlaloc. Sahagún mentionne la présence de sept *calmecac*, dans son Annexe, identifiés comme étant les résidences des prêtres⁸⁸⁹. En raison de l'identité des participants à la procession décrite, guidée par le *Tlalocan Tlenamacac*⁸⁹⁰, il est légitime de croire que le *calmecac* dont il est question dans ce passage est le México Calmecac et, qu'il était situé dans l'enceinte sacrée de la ville⁸⁹¹. En faisant référence au dessin de l'enceinte sacrée représentée dans les « *Primeros Memoriales* », Marquina propose, dans sa reconstitution, que le *calmecac* se situait dans la partie nord-ouest de l'enceinte, avec une orientation nord-sud⁸⁹². Enfin, de récentes fouilles du « Programa de Arqueología Urbana » ont permis la découverte et le dégagement partiel de ce qui semble être ce *calmecac*, dans le Centre Culturel d'Espagne, Calle Donceles n° 97 (Fig.46-47). L'aire totale des fouilles mesure 714 m² et le niveau d'époque préhispanique comprenait trois étapes de construction. L'intérieur de l'édifice était caractérisé par la présence d'une banquette et de traces de quatre colonnes qui appartenaient à trois chambres, mesurant environ 2,50 m

⁸⁸⁹ Les *calmecac* sont les suivants : Tlillan Calmecac ; Mexico Calmecac ; Huitznahuac Calmecac ; Tetlanman Calmecac ; Tlamatzinco Calmecac ; Yopico Calmecac ; Tzonmolco Calmecac (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, pp. 182-188).

⁸⁹⁰ Les *Tlenamacaque*, ceux qui offraient du feu, étaient les prêtres qui s'approchaient le plus des Tlaloque, comme souligné par les informateurs de Sahagún (Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 2, p. 47). Selon Michel Graulich, cette relation s'explique davantage si l'on considère que, tout comme Tlaloc brandissait son serpent-foudre, le *Tlenamacac* maniait l'encensoir et le *xihcoatl*, le feu qui tombe du ciel, le couteau de silex avec lequel il mettait à mort les victimes. Tlaloque et *Tlenamacaque* étaient des « producteurs des nuages » - par l'eau et par la fumigation - et tous maniaient la foudre. Voir Graulich (2005, pp. 224-233).

⁸⁹¹ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 182) ; Sahagún (1989, t. I, p. 183).

⁸⁹² Marquina (1960, pp. 100-102).

sur 3 m. Ces chambres étaient construites sur une plateforme qui présentait un escalier sur sa façade principale, orientée vers le sud. La chronologie de l'édifice correspond à l'étape VI du Templo Mayor, c'est-à-dire la période qui va de 1486 à 1502 apr. J.-C.⁸⁹³. La demeure des prêtres était donc située à l'extrémité nord-occidentale de l'enceinte sacrée et la procession décrite en Etzalcualiztli aurait donc suivi un parcours ouest-est. Pendant cette procession, pour la première fois depuis le début du mois, les prêtres accédaient à l'espace sacré constitué par le Temple de Tlaloc. Ils interpellaient le lieu le plus puissant où se manifestait la force des entités aquatiques, la Grande Pyramide du centre cérémoniel, la Montagne Sacrée, qui représentait pour les communautés indigènes, depuis l'époque mexicaine et jusqu'à nos jours, le grand dépôt des trésors souterrains faits d'eau et de végétation⁸⁹⁴. À ses pieds avait lieu la cérémonie qui « inaugurerait » les rituels sacrificiels nocturnes et qui a été interprétée, quoique prudemment par Graulich, comme étant une manière d'invoquer l'arrivée des pluies. Selon López Austin et López Luján, en revanche, les quatre jades, tout comme les quatre boules de pâte de maïs déposées aussi sur les nattes de joncs, avaient pour finalité d'évoquer la distribution des aliments vers les quatre points cardinaux, en souvenir du vol légendaire du maïs du Tonacatepetl⁸⁹⁵. Il importe de signaler que ce même rite est représenté dans la pl. n° 29 du *Codex Borbonicus*, en relation avec les rites d'Ochpaniztli. D'après Dehouve, les roseaux représentaient les champs de brûlis qui venaient d'être incendiés, représentés par le *yauhtli*, tandis que les boules de pierre verte seraient une représentation des gouttes de pluie fécondant la terre à cette époque de l'année. Le chiffre quatre, associé à cette offrande, ne serait qu'une référence aux Tlalocques des quatre coins du monde⁸⁹⁶.

Le tableau n° 6 met en évidence un modèle radiant, dont les directions les plus utilisées sont le nord et surtout l'est, point cardinal où étaient localisés, en Etzalcualiztli, la plupart des centres de pouvoir où se manifestaient les entités sacrées de l'eau. Il est intéressant de remarquer que, selon les informateurs de Sahagún, la partie du monde correspondant à l'est, qui était la direction où se levait le soleil, était appelée Tlalocan ; on note également que le vent provenant de l'est était appelé Tlalocayotl, ce qui confirme l'étroite relation entre ce point cardinal et le dieu des eaux célestes et terrestres⁸⁹⁷. Le nord

⁸⁹³ Barrera Rodríguez (2008, pp. 22-29).

⁸⁹⁴ López Austin-López Luján (2009, p. 41).

⁸⁹⁵ López Austin-López Luján (2006, p. 41).

⁸⁹⁶ Dehouve (2011, p. 185).

⁸⁹⁷ Selon Alfredo López Austin, si le Tlalocan est localisé à l'est, c'est parce que c'est à l'Orient que l'on situe sa grande réplique, le lieu de naissance par excellence (López Austin 1997, pp. 216-218). Sur les

s'appelait Mictlampa, et on appelait vent du nord le vent provenant du pays des morts⁸⁹⁸. Dans le contexte de cette vingtaine, le Citlaltepec et le Toteco sont liés. Dans ses travaux, Broda considère le nord comme étant la direction d'où provenaient les pluies⁸⁹⁹. On remarquera également la dimension presque exclusivement nocturne des processions qui allaient et retournaient des Ayauhcalli et du Tetamazolco/Pantitlan, ainsi que la concentration des rituels les plus importants de la fête entre la fin de la partie décroissante de la nuit – avant minuit – et la première partie croissante de la journée, c'est-à-dire entre minuit et le lever du soleil⁹⁰⁰ (Fig. 50).

La localisation des espaces sacrés visités et utilisés pendant ces vingt jours, ainsi que la reconstitution des processions qui se déroulaient dans la ville de Mexico-Tenochtitlan, permettent de comprendre que la logique est celle d'une organisation de l'espace urbain en fonction des centres du pouvoir sacré utilisés par les spécialistes religieux des Tlaloque. À partir de l'exemple illustré par Carrasco, à propos des cérémonies du mois de Toxcatl, l'auteur considère que les paysages cérémoniels des fêtes des vingtaines pouvaient être des paysages concentrés et dispersés, locaux et impériaux, et que cela changeait par rapport à la fête⁹⁰¹. Cependant, le cas d'Etzalcualiztli ouvre une réflexion ; est-il toujours correct d'établir cette distinction entre ces dimensions du rituel, sachant que ces aspects s'expriment souvent avec une force égale dans les rituels des vingtaines ? En Etzalcualiztli, la dimension locale est représentée par les cérémonies qui avaient lieu dans chaque *calpulli* de la ville, tandis que la dimension impériale était donnée à travers les rituels qui étaient mis en place dans le Tlalocan, à l'intérieur de l'enceinte sacrée. L'un n'exclut pas l'autre. De plus, le territoire que les prêtres traversaient afin

planches n° 12 et 13 du *Codex Cospi*, on voit quatre dieux qui représentent les quatre directions cosmiques. Iztlacoliuhqui, « Obsidienne recoubée », encense le temple du nord, tandis que Cinteotl est associé au temple de l'est. Dans ce dernier cas, la fumée produite par l'encensement se transforme en pierres précieuses, et le chant des oiseaux de cette direction se transforme en fleurs, allusion à la fécondité associée à ce point cardinal (Pastrana Flores 2008, pp. 69-70). Comme on l'a vu en Toxcatl, Durán dit que les indigènes croyaient qu'il y avait un tunnel qui permettait la communication entre le lac de Texcoco et la mer (Durán 1984, t. I, chap. VIII, pp. 90-91). Chez les Nahuas et les Totonagues de la Sierra norte de Puebla, les eaux de la mer orientale (c'est-à-dire le Golfe du Mexique et l'océan Atlantique) étaient à l'origine de toute naissance. Là résidait la Dame du Sel, esprit de l'eau salée, ainsi que le Grand Tonnerre, le Seigneur de l'eau et de la foudre. Cette même eau était censée arroser la terre, grâce à l'aide de petits personnages –les Tlaloque de l'époque mexica – qui étaient chargés de puiser l'eau de l'océan sous forme de nuages et de la déverser au-dessus des montagnes (Stresser-Péan 2005, p. 410).

⁸⁹⁸ Sahagún (1950-1982, Livre VII, chap. 4, p. 14).

⁸⁹⁹ Elle s'appuie sur le fait que pendant le laps de temps entre les deux passages au zénith, le soleil voyage vers le nord, événement qui coïncide avec le début et l'apogée de la saison des pluies. L'association de cette direction cardinale avec Venus, Mixcoatl et les Mimixcoa, renforcerait la relation avec le cycle agricole du maïs (Broda 1991b, p. 113).

⁹⁰⁰ Dehouve (2008a, p. 33).

⁹⁰¹ Carrasco (1991, p. 37).

d'aller chercher les roseaux *aztapilin* représente un paysage dispersé, tout comme la quête rituelle mise en scène par les guerriers et les filles de joie, la nuit où avait lieu la danse de *l'etzalli*, ou le rite d'encensement des prêtres, créant ce que Carrasco a défini comme étant une « saturation de l'espace cérémoniel »⁹⁰². Nous pouvons donc en conclure que dans les cérémonies d'Etzalcualiztli, on voit notamment représentés les principaux centres du pouvoir, associés aux dieux aquatiques et terrestres ; la montagne, Citlaltepec, la lagune, Ayauhcalli, Totecco, Tetamazolco, Pantitlan et la réplique du Tlalocan oriental, le Temple de Tlaloc. Les processions des prêtres unissaient ces trois dimensions de l'espace, en suivant un modèle radiant, vers le nord et vers l'est, dont le centre était représenté par la Montagne Sacrée.

⁹⁰² *Ibidem*, p. 40. Dans ce cas, l'auteur faisait référence à la fête de Tlacaxipehualiztli et au rituel pendant lequel le maître de la victime sacrifiée sur le *temalacatl* allait oindre les bouches de tous les dieux de chaque *calpulli*.

Annexe 1. Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les autres vingtaines aquatiques

Atlcahualo

Primeros Memoriales

Lieu	Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Les maisons des gens	Avant la fête ?	Les habitants de la ville	Érection des <i>matlacahuitl</i> décorés d' <i>amatetehuitl</i>
<i>Diablo itbualco</i>	Coucher du soleil avant la fête	Les habitants de la ville ; les nobles ; les seigneurs ; les prêtres de Tlaloc ; les victimes <i>tlacateteuhme</i>	<i>Tetenbxalaquiliztli</i> ; procession <i>tlayahualoliztli</i> guidée par les prêtres de Tlaloc avec les victimes sur les épaules

Codex de Florence

Lieu	Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Chaque maison, chaque <i>calpulco</i> , chaque palais	Le jour de la fête ?	Tous les habitants	Érection des <i>matlacahuitl</i> décorés d' <i>amatetehuitl</i>
Cuauhtepetl	Jour de la fête	Prêtres ; <i>ixiptla</i> de la montagne, vêtement noirs et verts	Sacrifice par extraction du cœur
Yohualtecatl	Jour de la fête	Prêtres ; <i>ixiptla</i> de la montagne, vêtements noirs rayés de rouge	Sacrifice par extraction du cœur
Le Tepetzinco	Jour de la fête	Prêtres ; <i>ixiptla</i> de Quetzalcoch ; vêtements bleus	Sacrifice par extraction du cœur
Le sanctuaire Ayauhcalli appelé Poyauhtlan, à l'orient du Tepetzintli	Jour de la fête	Prêtres ; <i>ixiptla</i> de Poyauhtecatl peinte avec caoutchouc liquide ; plus victimes selon la version espagnole (Sahagún 1989, t. I, p. 105)	Sacrifice par extraction du cœur
Pantitlan	Jour de la fête	Prêtres ; <i>ixiptla</i> de Epcoatl ; vêtements décorés de perles	Sacrifice par extraction du cœur
Cocotl	Jour de la fête	Prêtres ; <i>ixiptla</i> de Cocotl, vêtements rouge et verts foncés	Sacrifice par extraction du cœur
Yiauhqueme	Jour de la fête	Prêtres ; <i>ixiptla</i> de Yiauhqueme ; vêtements verts foncés	Sacrifice par extraction du cœur
Ayauhcalco	Nuit avant le sacrifice	Prêtres <i>tlamacazque</i> , <i>cuacuacuiltin</i> , les vieux <i>tlamacazque</i> ; les <i>ixiptlas</i>	Veille ; chants
Tepepolli (Sahagún 1989, t. I, p. 104)	Jour de la fête	Prêtres, <i>ixiptla</i> de la montagne	Sacrifice par extraction du cœur
Atempan [« casa »]	Jour avant la fête ?	Prêtres ? ; <i>ixiptlas</i> des montagnes	Rassemblement ; procession <i>tlayahualoliztli</i> avec les <i>ixiptlas</i> sur des litières

Parcours cérémoniels

Jour de la fête	Moment de la journée	Formes verbales	Participants	Itinéraire
Jour de la fête	Aube	<i>Concaoaia</i> (« Abandonner ») ; <i>Tlapechtica in vicoia</i> (« Conduire dans une litière ») ; <i>Qjntlapichilitinja</i> (« Aller en jouant la flûte »)	Les prêtres <i>Tlamacazque</i> ; les prêtres <i>Cuacuacultin</i> ; les <i>ixiptlas</i> des montagnes	Des Ayauhcalli au lieu de sacrifice

Tepeilhuitl

Codex de Florence

Lieu	Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Ayauhcalco	Coucher du soleil du jour de la veille de la fête	Ceux qui avaient façonné les effigies	Lavage des supports d'herbe <i>zacate</i> des effigies, avec des pousses tendres de roseaux ; son des instruments à vent
	Après un an		Abandon des vêtements de papier des <i>Tepictoton</i>
Rivages près des maisons	Coucher du soleil du jour de la veille de la fête	Ceux qui avaient façonné les effigies	Lavage des supports d'herbe <i>zacate</i> des effigies, avec des pousses tendres de roseaux
Les maisons des gens ?	Nuit avant le jour de la fête	Ceux qui avaient façonné les effigies	Façonnage et habillage des effigies : deux visages, un humain, l'autre de serpent ; peinture faciale avec caoutchouc liquide ; points de <i>michibuanbtli</i> sur les joues ; érection des <i>tetebuitl</i> ; parure formée par l' <i>amacalli</i> et les ornements en plumes d'héron ; placés sur les cercles de <i>zacate</i>
	À l'aube du jour de la fête		Effigies placées sur les <i>aztapilpetlatl</i> ; déposition d'offrandes : tamales de fruits, sauce, viande de chien ou de dindon ; offrande d'encens ; chants ; consommation de pulque ; décapitation de caille [selon PM]

	Le jour suivant		Démembrement des effigies de pâte ; morceaux mis sur la terrasse ; ils séchaient et ils étaient consommés petit à petit
Cour ou sanctuaire où se réalise le <i>tlayahualoliztli</i>	À l'aube du jour de la fête	<i>Ixiptlas</i> de Tepexoch ; Matalcueye ; Xochtecatl ; Mayahuel, Milnahuatl ; femmes qui supportaient les litières	Processions <i>tlayahualoliztli</i> ; chants des femmes pour les victimes
Temple de Tlaloc	Matin du jour de la fête	<i>Ixiptlas</i> ; prêtres	Sacrifice par extraction du cœur
<i>Tzompantli</i>	Matin du jour de la fête	Corps des <i>ixiptlas</i> sacrifiées ; prêtres ?	Décapitation et têtes exposées sur le <i>tzompantli</i>
Calpulcos qui avaient offert une victime	Jour de la fête	Corps des <i>ixiptlas</i> ; gens qui les avaient offert	Récupération des corps Démembrement du corps et consommation
	Le jour suivant	Gens qui avaient offert l' <i>ixiptla</i>	Accrochage dans la terrasse des cercles de <i>zacate</i> enveloppés dans les vêtements de papier. Ils y restaient pendant un an

Parcours cérémoniels

Jour de la fête	Moment de la journée	Formes verbales	Participants	Itinéraire
Veille du jour de la fête	Coucher du soleil	<i>Qujntlapichilitivi</i> (« Aller en jouant de la flûte ») ; <i>Qujnpichilitivi</i> (« Aller en jouant de la musique »)	Les gens qui façonnaient les effigies des <i>Tepictoton</i> ; les prêtres ?	Des maisons aux Ayauhcalli
Veille du jour de la fête	Coucher du soleil	<i>Oaltecuepalo</i> (« Retourner ») ; <i>Qujntlapichilitivitzte</i> (« Aller en jouant de la flûte ») ; <i>Tlacaoacativitz</i> (« Aller en criant »)	Les gens qui façonnaient les effigies des <i>Tepictoton</i> ; les prêtres ?	Des Ayauhcalli aux maisons
Jour de la fête	Aube	<i>Qujnnapalotinemj</i> (« Se promener en portant dans les bras ») ; <i>Qujntlatlaxiaolochtia</i> (« Aller en rond ») ; <i>Qujncujcatitivi</i> (« Aller en chantant »)	Les <i>ixiptlas</i> des montagnes ; les femmes qui supportaient les litières	Autour d'une cour ou d'un temple ?
Jour de la fête	Matin	<i>Tetlecarilo</i> (« Faire monter les gens »)	Les <i>ixiptlas</i> des montagnes	De la base au sommet du Temple de Tlaloc
Jour de la fête	Matin	<i>Qujnoaltemovia</i> (« Descendre »)	Les corps des <i>ixiptlas</i> des montagnes ; les prêtres ?	Du sommet à la base du Temple de Tlaloc

Jour de la fête	Matin	<i>Qujmvica</i> (« Mener, conduire »)	Les corps des <i>ixiptlas</i> ; les prêtres ?	De la base du Temple de Tlaloc au <i>tzompantli</i>
Après un an	?	<i>Qujtlacativi</i> (« Aller jeter quelque chose ») ; <i>Qujtepeoativi</i> (« Aller répandre dans le sol »)	Les gens qui avaient façonné les effigies des montagnes	Des maisons aux Ayauhcalli

Atemoztli

Codex de Florence

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Les sommets des montagnes [selon PM]		Aube du jour de la fête	?	Autosacrifices
Toutes les cours des temples (dans l'enceinte cérémonielle)		?	<i>Le Tlalocan Tlenamacac</i>	Encensement vers les quatre points cardinaux
Tous les <i>tlaxilacalli</i>		?	Les prêtres des Tlaloque	Encensement vers les quatre points cardinaux
Les maisons des gens		Cinq jours avant la fête Et pendant les nuits suivantes	Les gens qui offraient les <i>Tepictoton</i>	Arrangement du papier, caoutchouc liquide, couteaux d'obsidienne et fibres de maguey Accrochage des <i>tetebuitl</i> aux <i>matlacnabuitl</i> ; érection des <i>matlacnabuitl</i> au milieu de la cour de la maison
		Nuit avant la fête	Les gens ; les prêtres; les jeunes musiciens [selon la version espagnole, ceux qui façonnent les effigies sont les prêtres]	Façonnage des effigies Habillage des effigies ; ornement ; offrandes de <i>tamales</i> , sauce, chocolat et pulque ; chants et musique d'instruments à vent
		Aube du jour de la fête	Prêtres ; effigie <i>Tepictoton</i>	Sacrifice par extraction du cœur et décapitation
		Le lendemain de la fête	Les gens de la famille	Fête avec nourriture et boissons
	La cour	Après le sacrifice	Les gens de la famille	Crémation des vêtements de papier et des vaisselles des effigies
<i>Calmeacac</i>		La nuit avant la fête ?	Les prêtres <i>Tlamacazque</i>	Fabrication des ornements des <i>Tepictoton</i>
		Après le sacrifice		La pâte <i>tzoalli</i> est ramenée au <i>calmeacac</i> (pour être consommée par les prêtres ?)

Ayauhcalli	Après le sacrifice ?	Les gens qui avaient façonné les effigies	Abandon des nattes <i>aztapilpetlatl</i> et des vaisselles
------------	----------------------	---	--

Les parcours cérémoniels

Jour de la fête	Moment de la journée	Formes verbales	Participants	Itinéraire
?	?	<i>Nemi</i> (« Se promener ») ; <i>Qijza</i> (« Passer »)	Le Tlaloc Tlenamacac	Du <i>Mexico Calmecac</i> aux cours des autres temples de l'enceinte sacrée
Après la fête	?	<i>Concoa</i> ("Abandonner")	Ceux qui avaient façonné les effigies	Des maisons aux Ayauhcalli

IV

Huey Tecuilhuitl

Huey Tecuilhuitl signifie « la grande fête des seigneurs » et cette traduction est suivie par la majorité des sources interrogées dans ce travail⁹⁰³. Les instances surnaturelles à l'honneur étaient féminines, et elles s'identifiaient avec la jeune déesse des épis tendres de maïs, Xilonen, et la divinité guerrière Cihuacoatl, la Femme Serpent. Selon l'*Historia general* de Sahagún, cette vingtaine tombait entre le 3 et le 22 juillet, en 1519, c'est-à-dire au beau milieu de la saison des pluies, tandis que, selon l'interprétation de Graulich (1999), la période pendant laquelle on fêtait la noblesse mexica était comprise entre le 21 janvier et le 16 février. Encore une fois, cette lecture du calendrier situerait la vingtaine dans la moitié opposée de l'année indigène, la moitié céleste représentée par la saison sèche⁹⁰⁴. Huey Tecuilhuitl avait pour fête parallèle la vingtaine de Tititl, consacrée à la vieille dame Ilamatecuhtli, dont la personnalité divine se confond précisément avec celle de Cihuacoatl. En outre, l'analyse des rites de la huitième fête du calendrier solaire nous permet de remarquer aisément comment ces deux mois présentaient des cérémonies tout à fait semblables, dont la lecture conjointe facilite une réflexion approfondie inhérente à leur signification au sein de la liturgie mexica.

En ce qui concerne la possible réactualisation mythique mise en scène dans les cérémonies de cette vingtaine, il importe de souligner l'apport du travail réalisé par Graulich. Il avait mis en évidence l'existence d'un certain nombre de rites dont la symbolique renvoyait, de manière allusive ou indirecte, aux aventures mythiques qui précédaient la transgression sexuelle qui était à l'origine de la rupture de l'arbre cosmique, dans le paradis de Tamoanchan. Cette infraction avait été commise par Tezcatlipoca, qui avait séduit Xochiquetzal et avait couché avec elle⁹⁰⁵. Comme l'a démontré le chercheur belge dans ses travaux, cette vicissitude se répétait de manière cyclique, en adoptant des

⁹⁰³ Durán (1984, t. I, chap. XIII, p. 126) ; *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pl. n° 1v) ; Kubler-Gibson (1951 (*Codex Tovar*), p. 26) ; Torquemada (1975-1983, Livre X, chap. XIX, p. 388) ; Serna (1892, p. 324). Le *Codex Vaticanus A* (1900, pl. n° 46r) semble plutôt attribuer à cette vingtaine le sens de « grande fête » ou « fête générale ».

⁹⁰⁴ Graulich (1999, p. 285).

⁹⁰⁵ Thévet (2011, pp. 147-153, 155) ; *Leyenda de los Soles* (2011, pp. 177-181) ; *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (2011, p. 27-29, 37). On retrouve d'autres fragments des aventures mythiques ayant trait à la faute commise par Xochiquetzal dans le *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pl. n° 3r, 11r, 13r, 22v) et *Vaticanus A* (1900, pl. n° 17r, 18r, 24v, 26r, 31v). Xochiquetzal et Tezcatlipoca, sous les traits de Chalchiuhtotolin, sont les patrons de la treizaine 1 Mouvement dans le *Codex Borbonicus* (1991, pl. n° 13). Voir aussi López Austin (1997, pp. 82-114).

protagonistes différents, à chaque changement d'ère. Nous faisons allusion, ici, à la destruction de la ville de Tollan et à la fuite du Serpent à Plumes, vaincu par le Seigneur au Miroir Fumant, ou encore à l'abandon de la ville légendaire d'Aztlan, de la part des Mexicas, mésaventure qui avait déclenché le début des pérégrinations à la recherche de leur terre promise⁹⁰⁶.

En faisant référence, de manière plus détaillée, à la liturgie de Huey Tecuilhuitl, il est effectivement possible d'envisager cette logique à l'œuvre dans plusieurs étapes du déroulement des rites. Nous songeons, par exemple, au sacrifice de l'*ixiptla* de Xilonen, parfois assimilée à Xochiquetzal, et de celle de Quetzalcoatl, dans deux espaces sacrés voués précisément au Maître des destins. Il convient aussi de signaler l'importance acquise par les unions matrimoniales, dans la liturgie dont Xilonen était la patronne, ainsi que la valeur attribuée aux fleurs dans le contexte d'un défi agonistique entre jeunes garçons. La prise des guirlandes de fleurs déposées par des jeunes filles voulait représenter, fort probablement, leur fécondation.

1. La fête de Huey Tecuilhuitl dans l'œuvre de Bernardino de Sahagún

1.1 Le récit des *Primeros Memoriales*

Les informateurs nahuas de Tepepulco relatent que, pendant ce mois, mourait celle qui s'appelait Xilonen⁹⁰⁷. Son sacrifice avait lieu à Huitznahuac, où l'on chantait vingt jours dans le *Cihuapan*⁹⁰⁸. La deuxième personnification qui mourait était Cihuacoatl et,

⁹⁰⁶ Pour un approfondissement relatif aux analogies existant entre ces différentes aventures mythiques mentionnées, nous renvoyons à Graulich (1974, 1988, 1994, 1999 et 2000a).

⁹⁰⁷ López Austin décompose ce nom de la manière suivante : Xilo(tl)-onen : *xilotl* : épis de maïs encore laitieux et *onen* : parfait de *nemi*, « vivre », ce qui correspond à « elle vécut comme maïs tendre » (López Austin 1997, p. 222). Saurin, en revanche, décompose le nom de la déesse en *xilotl* et *nenetl*, ce qui signifie « vulve » mais aussi « idole » et « poupée » (Saurin 1999, p. 156).

⁹⁰⁸ Jiménez Moreno traduit le passage « *no cempoualilhuitl in ciuapan cuicoya* » par « [...] también veinte días en el Ciuapan se cantaba » (Jiménez Moreno 1974, p. 37 ; voir Sahagún 1974). L'auteur affirme que Cihuapan était le nom donné à la maison des prêtresses (*Ibidem*, p. 34). Sullivan (1997, p. 60) traduit ce passage par « It also was when the women sang for twenty days » et, dans d'autres vingtaines, comme Ochpaniztli, elle traduit *cihuapan* par « was singing by the women » (Sullivan 1997, p. 62 ; voir Sahagún 1997). Selon Siméon, le suffixe *-pan* peut se traduire par « dans, sur, en, pendant, pour » (Siméon 1963, p. 330). Karttunen, en revanche, le traduit par « à la surface de » (Karttunen 1992, p. 186). En s'appuyant sur plusieurs exemples tirés du *Codex de Florence*, finalement, Wimmer donne trois entrées pour Cihuapan : la possibilité qu'il soit conçu comme un toponyme, comme traduction de « dans le domaine des femmes » et comme « à la manière des femmes » (Wimmer 2006, *s.v. cihuapan*). Ces interprétations naissent de la nature polysémique du suffixe *-pan*, utilisé pour les noms des lieux. Selon Launey, cette particule « marque un contact sans pénétration, une localisation qui n'est pas conçue comme intérieure à un contenant » (Launey 1981, p. 118-119). Il peut se traduire par « à » (en opposition à « dans »), par « sur » ou par « chez » (*Ibidem*). Nous

pendant cette période, on mangeait du pain préparé avec du maïs tendre. Les femmes dansaient ornées de guirlandes de fleurs. À l'aube, on faisait une procession, avant la mort de l'*ixiptla*. On chantait et on veillait pendant une nuit, ce qui probablement équivaut à la nuit qui précédait la mort de la personnification⁹⁰⁹.

L'illustration qui accompagne la description de la fête dans le document – feuille n° 251r – peut se diviser en deux sections (Fig. 51). Dans la partie supérieure, à droite, sont visibles deux temples sur pyramide aux chambranles rouges, devant lesquels se trouvent les *ixiptlas* des deux déesses qui seront sacrifiées pendant la fête. Celle de droite a été reconnue comme étant Xilonen par Jiménez Moreno, en raison du fait qu'elle porte un *amacalli* sur la tête, tandis que celle de gauche serait Cihuacoatl puisque, comme nous pouvons le voir dans les planches consacrées aux dieux dans les « *Primeros Memoriales* », elle porte un *quechquemil*⁹¹⁰. Les deux ont la poitrine ensanglantée, pour signifier qu'elles ont déjà été sacrifiées. Dans le coin supérieur gauche de la section, deux femmes ont sur leurs têtes deux drapeaux blancs et rouges qui ont été interprétés comme étant le symbole de la fête. Dans la section inférieure, à droite, trois femmes se tiennent par la main et sont en train de danser⁹¹¹. À gauche, un prêtre se dresse devant un autre temple qui présente les mêmes caractéristiques que les précédents. Son corps est enduit de peinture noire, il porte des rosettes en papier sur la tête, un couteau sacrificiel blanc et rouge dans la main gauche et un sac à encens dans la droite.

pensons que les exemples tirés du *Codex de Florence* attestent un changement possible de sens du mot « cihuapan » par rapport au contexte dans lequel il est inséré et, pour cette raison, nous appuyons la traduction présentée dans le texte. Nous pourrions mettre cela en évidence au fur et à mesure de l'analyse des rituels des vingtaines. Selon Jiménez Moreno (1974, p. 37), cet « édifice » était situé dans le quartier de Huitznahuac.

⁹⁰⁹ Sahagún (1974, p. 37-38).

⁹¹⁰ *Ibidem*, p. 38. Selon Espinosa Pineda (2010, p. 88), le temple devant lequel se trouve Xilonen serait le temple de Huitznahuac.

⁹¹¹ Selon Jiménez Moreno, cette image pourrait représenter la danse que les prêtresses effectuaient avec l'*ixiptla* de Xilonen la nuit avant sa mort, ou bien les chants qui avaient lieu pendant les vingt jours du mois (Sahagún 1974, p. 38). Puisqu'aucun détail ne permet de reconnaître, dans l'une des trois figures féminines, l'*ixiptla* de la déesse du maïs jeune, nous inclinons à supposer que cette partie de l'illustration s'accorde avec la deuxième interprétation du spécialiste mexicain.

Tableau n° 1 : les espaces du culte de Huey Tecuilhuitl selon les *Primeros Memoriales* de B. de Sahagún

Lieu	Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Huitznahuac	Tous les vingt jours du mois	L' <i>ixiptla</i> de Xilonen ; les femmes qui l'accompagnaient ?	Chants à la façon des femmes
	La nuit entre le 19 ^e et le 20 ^e jour	L' <i>ixiptla</i> de Xilonen ; les femmes qui l'accompagnaient ?	Veille et chants
	À l'aube du 20 ^e jour du mois	L' <i>ixiptla</i> de Xilonen ; les femmes qui l'accompagnaient ?	Procession (autour du temple ?) ; sacrifice de l' <i>ixiptla</i> de Xilonen
Maisons des habitants de la ville ?	La nuit entre le 19 ^e et le 20 ^e jour	Tout le monde	Veille

1.2 Le récit de l'*Historia general de las cosas de la Nueva España*

Les jours qui précédaient l'arrivée de la fête, les personnes les plus pauvres et celles qui travaillaient dans les champs consommaient un aliment appelé *chiyampinolli*⁹¹². Cette nourriture, consommée juste avant l'aube, était mélangée à du miel dans un bateau puis distribuée et mangée dans des coupes appelées *tizaapanqui*. Cette distribution était strictement réglementée, car si quelqu'un essayait de s'introduire à nouveau dans la file, pour obtenir une deuxième fois la portion à laquelle il avait déjà eu droit, il était frappé avec des roseaux verts. À midi avait lieu une distribution de nourriture tout à fait similaire constituée, cette fois-ci, par des *tamales* de différentes sortes⁹¹³, distribués sur la base de la quantité que chacun pouvait tenir dans sa main. Encore une fois, ceux qui essayaient de tricher sur la quantité de *tamales* étaient frappés avec une corde de roseaux et leurs *tamales* confisqués. Tout cela durait sept jours⁹¹⁴, pendant lesquels le souverain montrait sa bienveillance à l'égard des gens du peuple, à un moment de l'année où, selon les informateurs du franciscain, le maïs était très couteux et le peuple était affamé⁹¹⁵.

⁹¹² Ce vocable se décompose de la manière suivante : *chiy*-*pinolli*, qui peut être traduit par « farine de maïs et sauge » (Wimmer 2006, s. v. *chiy* ; *pinolli*).

⁹¹³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 27, p. 97). Les informateurs de Sahagún énumèrent différents types de *tamales* : traités à la chaux, avec des fruits, avec des bourgeons de maïs, avec les extrémités tordues et avec du miel. Certains étaient préparés avec des grains de maïs, à d'autres on ajoutait aussi des haricots.

⁹¹⁴ Selon la version espagnole, il s'agit de huit jours (Sahagún 1989, t. I, p. 134).

⁹¹⁵ Inga Clendinnen (1999, pp. 96-98) a consacré quelques pages de son livre, traitant de la vie sociale et religieuse mexicaine, à l'analyse et l'interprétation de cette distribution de nourriture. En particulier, cette étude visait à mettre en évidence le profond déséquilibre existant au sein de la société de Tenochtitlan. Les aliments distribués étaient représentés par la « nourriture des seigneurs », comme en témoignerait le soin

Jusqu'au jour de la fête, des hommes et les courtisanes *aibuanime* qui sortaient des Maisons du chant, chantaient et dansaient dans les cours des temples. Ceux qui prenaient part aux danses étaient les maîtres des jeunes, les guerriers aguerris, ceux qu'on appelait « les tonsurés », les Otomís ainsi que les seigneurs nobles. Aux extrémités de l'espace où l'on dansait, des jeunes qui avaient jeûné pendant vingt jours tenaient des torches pour éclairer la cérémonie qui commençait au coucher du soleil. Le texte spécifie que parfois Motecuhzoma participait à ces danses, et parfois non, ce qui nous permet d'intégrer la place de l'enceinte du Grand Temple, selon toute probabilité, aux cours des temples où les danses avaient lieu. Une fois les danses terminées, quand la nuit était déjà tombée, tout le monde rentrait chez soi ; les guerriers en profitaient alors pour rencontrer secrètement les courtisanes. Cependant, si l'un d'entre eux se faisait remarquer et était découvert, il était sévèrement puni dans la Maison du chant, tout comme la courtisane.

Le dixième jour du mois correspondait à celui de la mise à mort de la personnification de la déesse du maïs jeune, Xilonen. Le visage de l'*ixiptla* était peint en jaune dans la partie inférieure et en rouge dans la moitié supérieure. Elle arborait une couronne de papier *amacalli*, avec une aigrette de plumes de quetzal, tandis que, sur sa poitrine, retombait un collier de pierres vertes et un disque d'or. Son *huipil* et sa jupe étaient décorés avec le dessin du lys aquatique et elle chaussait des sandales d'obsidienne. Son bouclier et son bâton à sonnailles étaient peints en rouge. La veille de sa mort, le soir du neuvième jour du mois, accompagnée par des femmes⁹¹⁶, elle effectuait le rituel appelé *Xalaquia*, qui pré-annonçait sa mort, dans quatre endroits différents de la ville : le premier s'appelait *Tetamazolco*, le deuxième *Necoc Ixhecan*, le troisième *Atenchicalcan* et le quatrième *Xolloco*. Le rite était réalisé en l'honneur des quatre signes porteurs de l'année, *Acatl*, *Tecpatl*, *Calli* et *Tochtli* et dès qu'il était terminé, la personnification de la déesse passait la nuit avec les autres femmes qui dansaient et entonnaient des chants pour elle dans la cour du temple de la déesse⁹¹⁷. Elles la gardaient éveillée, tandis que les guerriers qui avaient

de la confection et la délicatesse des ingrédients et des décorations. Ce système d'assistance aux gens misérables, en réalité, ne prévoyait aucune aide pour les personnes qui ne pouvaient pas participer de manière directe, comme les gens malades ou trop vieux pour pouvoir se déplacer. En revanche, toute action directe visant l'obtention de nourriture était sévèrement punie ; ceux qui étaient récompensés étaient les habitants qui attendaient, patiemment, leur tour. Pendant la nuit, en revanche, les nobles s'exhibaient avec toute leur richesse, lors des danses réalisées dans la cour du Grand Temple. Clendinnen considère ce phénomène comme étant un exemple de la « terrible férocité sociale » qui caractérisait la société mexica.

⁹¹⁶ Sahagún (1989, Livre II, t. I, p. 138).

⁹¹⁷ Tout comme dans les « *Primeros Memoriales* », ce passage relate « *in cioapan cujcoia* ». Anderson and Dibble traduisent par « songs were sung after the manner of women ».

précédemment participé aux danses recommençaient à danser en portant des tiges de maïs qu'on appelait *totopaniltl*, « bannières des oiseaux ». La comparaison avec la description de la même cérémonie, réalisée en Etzalcualiztli, nous permet de formuler l'hypothèse qu'il puisse s'agir de la même chose. En effet, le nom des bâtons portés par les guerriers est le même, sauf qu'il n'est pas fait mention des oiseaux attachés. De plus, considérons que le laps de temps d'exécution du rite est le même dans les deux vingtaines, c'est-à-dire, avant la mise à mort de l'*ixiptla*⁹¹⁸. Les femmes que les informateurs de Sahagún disent « qui appartenaient à Xilonen » dansaient aussi ; ces prêtresses portaient la même peinture faciale jaune et rouge que la déesse, ainsi qu'une peinture corporelle jaune et des plumes rouges en tant qu'ornements des bras et des jambes et aussi des colliers de fleurs *cempoalxochitl*. Elles ne dansaient pas avec les guerriers, mais elles encerclaient la personnification de la déesse, en chantant pour elle. Anderson et Dibble disent que ces prêtresses étaient appelées « pendre les gourdes » car, à la base du tambour *teponaztli* dont elles jouaient, était attachée une gourde d'eau qui amplifiait le son⁹¹⁹. La version espagnole, en revanche, dit que c'était le *teponaztli* qui s'appelait *tecomapiloa*⁹²⁰. Les guerriers dansaient devant Xilonen, en effectuant une danse du serpent⁹²¹, tandis que les prêtres, qui attendaient le cortège en jouant des instruments à vent, jetaient devant l'*ixiptla* de l'herbe *yauhtli*. Le prêtre sacrificateur était un prêtre *tlenamacac* qui portait une griffe d'aigle entourée de plumes de quetzal ainsi qu'un ornement de papier sur son dos. Cela l'identifiait comme étant l'un des Huixtotin, œuvrant déjà lors du sacrifice de la déesse aquatique Huixtocihuatl, le mois précédent, ainsi qu'en Etzalcualiztli. Il portait un couteau sacrificiel en or. Un homme portait l'*ayauhchicahuaztli* sur ses épaules et il le secouait. Quand Xilonen rejoignait l'endroit où elle serait tuée, le *tlenamacac* frappait le bâton à sonnaillles de brume devant elle tout en répandant l'herbe *yauhtli*. Elle était alors menée au sommet du temple de Cinteotl⁹²² où elle était tuée par égorgement, reposant sur le dos d'un prêtre⁹²³. Ensuite on lui arrachait le cœur qui était déposé dans une gourde bleue,

⁹¹⁸ Ce détail nous permet d'évaluer la possibilité que cette danse ait eu lieu, comme en Etzalcualiztli, autour de la pyramide de la déesse.

⁹¹⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 27, p. 104).

⁹²⁰ Sahagún (1989, t. I, p. 139).

⁹²¹ Dans la brève présentation de la fête qui précède cette description plus approfondie, on dit que la danse des guerriers avait également lieu dans la cour du temple où dansaient les prêtresses et l'*ixiptla*. Nous pouvons donc supposer qu'à partir de là, la procession se dirigeait au temple de Cinteotl (Sahagún 1950-1982, Livre II, p. 15).

⁹²² Ce lieu est appelé *Cintepan* dans la version nahuatl et « *cu* » dans la version espagnole du document (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 27, p. 105 ; *Ibidem* 1989, t. I, p. 139).

⁹²³ Il nous semble fondamental d'ouvrir ici une parenthèse inhérente à la différence existant entre égorgement et décapitation. Les études les plus récentes, menées par Ximena Chávez Balderas, sur la

xoxoubqui xicalco. Une fois le sacrifice effectué, les gens du peuple pouvaient manger pour la première fois des *tortillas* faites avec du maïs vert ainsi que les tiges du maïs encore tendre, et on cuisinait des légumes verts. De plus, pour la première fois on pouvait respirer le parfum des fleurs du tabac, les *cempoalxochitl*. Le jour de la fête était caractérisé par les danses auxquelles prenaient part toutes les femmes ; les femmes âgées, les jeunes filles, les femmes mûres et les petites filles. Tout le monde préparait des *tamales* de fruits pour soi-même, et on les offrait aux dieux. Les hommes et les femmes âgés buvaient du pulque. Si quelqu'un était surpris à consommer de l'alcool alors qu'il n'en avait pas le droit, il était enfermé dans une cage. Il y avait alors une réunion afin d'établir s'il avait ou pas le privilège de boire cette boisson, et si tel n'était pas le cas, il était officiellement jugé le lendemain, sur la place du marché, puis tué par les fonctionnaires du souverain.

Bien que la liste des édifices de l'annexe du Livre II de Sahagún ne fasse aucunement mention d'un édifice relié à la fête de Huey Tecuilhuitl – exceptée l'allusion aux structures religieuses dédiées aux dieux du maïs dont il sera question dans les pages suivantes – nous pouvons quand même faire référence à la liste des prêtres. Dans ce document, en effet, est mentionné le prêtre appelé *Cinteutzin*, le « vénérable Cinteotl », dont on dit qu'il avait à sa charge la préparation et le rassemblement du papier, de l'encens, du caoutchouc liquide et de l'herbe *yauhtli* dont la personnification de Xilonen avait besoin le jour de sa fête. Il s'occupait aussi des encensoirs et de toutes les choses requises à Ocohalco, nom traduit par « maison des pins », par León-Portilla⁹²⁴, quand l'*ixiptla* de la déesse mourait.

décapitation rituelle au Templo Mayor, ont prouvé que la technologie des instruments utilisés par les Mexicas afin de réaliser cette mise à mort ne permettait pas un décès causé par une désarticulation de la tête, mais plutôt par asphyxie ou hémorragie (Chávez Balderas 2010, pp. 318-321 et 337 ; voir aussi Baquedano-Graulich 1993). Nous renvoyons à la discussion relative à cet aspect du sacrifice rituel mexicain développée dans le chapitre consacré à Ochpaniztli.

⁹²⁴ León-Portilla (1958, p. 91).

Tableau n° 2 : les espaces de culte de Huey Tecuilhuitl selon l'*Historia general de Sahagún*

Lieu	Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
<i>Cuicacalli</i>	Tous les jours du mois	Hommes et filles de joie	Lieu de rassemblement avant de sortir danser dans les cours des temples
			Punition des guerriers qui étaient surpris avec les filles de joie
Les cours des temples (cour Templo Mayor)	Du 1 ^{er} au 10 ^e jour du mois	Les guerriers ; les <i>aibuanime</i> ; les jeunes garçons qui avaient jeûné	Danses et chants
Tetamazolco	Soir du 9 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Xilonen et femmes (prêtresses ?)	Rituel <i>Xalaquia</i>
Necoc Ixhecan	Soir du 9 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Xilonen et femmes (prêtresses ?)	Rituel <i>Xalaquia</i>
Atenchicalcan	Soir du 9 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Xilonen et femmes (prêtresses ?)	Rituel <i>Xalaquia</i>
Xoloco	Soir du 9 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Xilonen et femmes (prêtresses ?)	Rituel <i>Xalaquia</i>
Cour du temple de Xilonen	Nuit entre le 9 ^e et le 10 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Xilonen et femmes (prêtresses ?)	Chants et danses
		Guerriers avec <i>totopanil</i>	Danses autour du temple
Temple de Cinteotl	Aube du 10 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Xilonen ; prêtre <i>tlenamacac</i>	Sacrifice par égorgement et extraction du cœur

2. La fête de Huey Tecuilhuitl dans l'œuvre de Diego Durán

2.1 Le récit de l'*Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*

Comme nous aurons l'occasion de le remarquer lors de l'analyse des cérémonies de la fête d'Ochpaniztli, le récit de Diego Durán s'avère être beaucoup plus complet que celui du moine franciscain, puisqu'il relate les rites réalisés en l'honneur des deux déesses mentionnées dans les *Primeros Memoriales*, c'est-à-dire Xilonen et Cihuacoatl. Le chroniqueur dédie une description fort détaillée au temple de cette dernière divinité dans le XIII^e chapitre de son volume consacré aux rites des anciens Mexicains. Il dit que l'effigie de la déesse était au-dessus d'un autel, dans le sanctuaire au sommet de la pyramide, dans une pièce très obscure, appelée *Tlillan*⁹²⁵, qui n'avait aucune fenêtre et dont la porte d'accès était très petite. Près des parois de la pièce se situaient beaucoup

⁹²⁵ Durán traduit ce mot par « *Negregura* » (Durán 1984, t. I, chap. XIII, p. 126). Wimmer traduit par « dans le noir de fumée » (Wimmer 2006, s. v. *tlillan*). Siméon (1963, p. 642) traduit *tlilli* par « couleur noire ».

d'effigies divines, appelés *tecnacuilitin*, ce qui veut dire simplement « image, idole »⁹²⁶. Cependant, comme nous l'avons évoqué dans le chapitre consacré à Etzalcualiztli, la description qu'en donne le dominicain laisse supposer qu'il s'agissait d'effigies représentant les dieux de la pluie, car il explique que ces statues étaient habillées avec des manteaux, des tuniques ou des mitres en papier rayés avec du caoutchouc. De plus, il ajoute que lors du jour de la fête consacrée à un d'entre eux, ou quand on demandait leur aide, on sortait l'effigie du sanctuaire et on l'amenait en procession sur la montagne et dans la grotte « *donde tenía su denominación* » où l'on réalisait des sacrifices et des offrandes en son honneur. Durán dit que les raisons pour lesquelles on pratiquait ce rite pouvaient être les problèmes de sécheresse, de peste ou de famine. Pour juguler de telles catastrophes, on intercédait souvent auprès des dieux aquatiques et du maïs.

Dans son récit, le Dominicain confond souvent les deux déesses célébrées pendant ce mois. Ainsi, il relate que vingt jours avant la fête, on achetait et purifiait une esclave qui représentait la déesse Xilonen. Elle assistait à des mariages et visitait les marchés, où elle était vénérée. Afin de la garder heureuse, on l'enivrait. Selon cette version de la fête, le sacrifice de Xilonen avait lieu une heure avant l'aube ; elle était égorgée au-dessus de quatre captifs précédemment tués. Son sang était recueilli dans une cuvette et aspergé sur l'idole de pierre et sur les autres effigies divines ; ensuite on lui arrachait le cœur. Durán précise que ce sacrifice voué à la déesse était un sacrifice par le feu, comme lors de la fête de Xocotl Huetzi, mais l'analyse du récit – comme l'a démontré Michel Graulich⁹²⁷ – démontre que ces sacrifices étaient dédiés à Cihuacoatl, et non pas à Xilonen, d'autant plus que le lieu de déroulement du sacrifice, selon la description du moine, semble être le *Tlillan* et non pas le temple du dieu du maïs. Quatre jours avant la fête, on allumait le feu dans un énorme brasier – appelé *teotlecuiltli* – dans une pièce située en face de celle où se trouvait l'effigie de la déesse. On faisait asseoir la personnification de Cihuacoatl dans la pièce où se trouvait le brasier, et on sacrifiait les captifs devant elle. Une fois les prisonniers jetés dans le feu, on les retirait et – placés sur une pierre – on leur arrachait le cœur. Sur la couche formée par les captifs sacrifiés était à son tour tuée l'*ixiptla* de la déesse. L'auteur explique que cette mise à mort n'avait pas lieu dans le sanctuaire où se trouvait l'effigie de Cihuacoatl, car personne ne pouvait s'approcher d'elle. Le Dominicain ajoute que tout près de cet édifice où se trouvait le brasier il y avait le dortoir des prêtres

⁹²⁶ Wimmer (2006, s. v. *tecnacuilitli*). Durán emploie ce mot pour désigner aussi les prêtres qui s'occupaient du temple de la déesse Cihuacoatl (Durán 1984, t. I, chap. XIII, p. 130).

⁹²⁷ Graulich (1999, p. 293).

qui s'occupaient du temple. Tous les prêtres des quartiers venaient alors offrir, autour du brasier, un manteau appartenant à la divinité vénérée dans son *calpulli*, un bandage et une ceinture et posaient par-dessus, une petite idole. Ils s'asseyaient ensuite chacun à côté de son effigie divine et, une fois déshabillés, ils laissaient couler le copal des torches qu'ils tenaient dans les mains – allumées dans le brasier divin – sur leurs bras, en signe de pénitence. Durán dit que cela se faisait en l'honneur du dieu Xiuhtecuhtli. Ce qui restait des torches était jeté dans le feu, tout comme l'encens qui avait goutté sur leurs corps. Ensuite ils dansaient et chantaient autour du brasier.

Le jour de la fête avait lieu une grande danse à laquelle participaient les seigneurs ainsi que les femmes et les jeunes filles, ornées de guirlandes de fleurs *cempoalxochitl*. Ces fleurs étaient ensuite amenées, en tant qu'offrande, au pied de l'effigie de Huitzilopochtli. Cette cérémonie s'appelait *xochipaina* ou *xochicalaquia*. Ensuite les jeunes garçons – probablement ceux qui résidaient dans le *calmecac* consacré au dieu – sortaient et allaient s'aligner près du *tzompantli* et ils commençaient ensuite à courir pour rejoindre le sommet de la Grande Pyramide et s'emparer des fleurs déposées par les filles. Les quatre premiers étaient considérés comme étant vainqueurs⁹²⁸.

Dans le chapitre consacré à la fête, le Dominicain relie à Huey Tecuilhuitl deux autres sacrifices. Il ajoute d'abord qu'on offrait dans les temples des *quiltamalli*, des *tamales* de légumes, ainsi que du piment vert et des épis de maïs tout frais. Ensuite on sacrifiait un homme en l'honneur d'Ehecatl-Quetzalcoatl dans le temple de Tezcatlipoca. Le choix de ce lieu aurait été dû au fait qu'on commémorait, de cette manière, la défaite du Serpent à Plumes face au Seigneur au Miroir Fumant. Les accoucheuses et les femmes médecins, en revanche, offraient une jeune esclave qui était accompagnée au sommet de la montagne de Chapultepec. Elle devait ensuite rejoindre la ville en courant, et monter au sommet du temple où, après avoir dansé, elle était sacrifiée par cardiectomie⁹²⁹.

⁹²⁸ Durán 1984, t. I, chap. XI, p. 266.

⁹²⁹ Durán 1984, t. I, chap. XI, pp. 265-267.

Tableau n° 3 : les espaces de culte de Huey Tecuilhuitl selon l’*Historia de las Indias* de D. Durán

Lieu		Moment d’utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Le <i>tianquiztli</i>		Les jours avant le sacrifice	<i>Ixiptla</i> de Xilonen/Cihuacoatl	?
Lieu où se déroule le sacrifice (<i>Tlillan</i>)		De quatre jours avant la fête au jour de la fête	Prêtres ; <i>ixiptla</i> de Cihuacoatl	Allumage du feu dans le <i>teotlecuiltli</i>
		Le jour de la fête	Prêtres ; <i>ixiptla</i> de Cihuacoatl ; captifs	Sacrifice des captifs ; sacrifice de Cihuacoatl
			Prêtres des <i>calpulli</i>	Offrande des habits des effigies (des <i>calpulli</i> ?) et pénitence devant le feu
				Chants et danses
Temple de Huitzilopochtli	Sanctuaire au sommet de la pyramide	Le jour de la fête	Les jeunes filles	Dépose de guirlandes de fleurs au pied de l’effigie
			Garçons	Course pour s’emparer des fleurs
Temple de Tezcatlipoca		Le jour de la fête	<i>Ixiptla</i> de Ehecatl-Quetzalcoatl ; prêtres	Sacrifice de l’ <i>ixiptla</i>
Temple où était sacrifiée l’esclave offerte par les accoucheuses		Le jour de la fête	<i>Ixiptla</i> ; prêtres	Sacrifice par extraction du cœur

3. Les autres sources écrites

En ce qui concerne les autres sources écrites, selon Motolinía cette fête était consacrée à la mère de Quetzalcoatl, Chimalman, et pour cela on tuait une femme, tandis que Motecuhzoma offrait de la nourriture aux gens du peuple⁹³⁰. Dans un passage de la *Crónica Mexicana* d’Alvarado Tezozomoc, en revanche, cette fête était consacrée à l’une des divinités qui soutenaient le ciel⁹³¹.

Torquemada, comme d’habitude, suit de manière générale le récit de Sahagún. Néanmoins, selon ce chroniqueur, toute l’action du chant et de la danse décrite dans le *Codex de Florence* se déroulait exclusivement dans la cour du temple de Xilonen. De plus, de manière très significative, il considère que les appellations de Xilonen, Chicomecoatl et

⁹³⁰ Motolinía (1971, chap. 16, p. 52).

⁹³¹ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XLI, p. 184). Selon Graulich (1999, p. 296), il serait question, dans ce passage, du dieu Xochipilli, dieu des gens du palais. La description de Jacinto de la Serna (1892, p. 324) reprend les données de Sahagún.

Cinteotl faisaient référence à la même entité surnaturelle puisque, « conformément aux temps et aux occasions, ils changeaient son nom »/« [...] conforme eran los tiempos y ocasiones le variaban el nombre »⁹³². Ce passage, par conséquent, nous informe de manière évidente sur la nature divine des instances liées au cycle de vie de la céréale : en effet, chacun représentait une étape particulière de la croissance du maïs. En outre, selon Torquemada, les filles qui dansaient avec les cheveux détachés le faisaient pour évoquer les barbes du maïs. Ainsi, montrer une abondante chevelure détachée aurait attiré la prospérité d'une récolte. Finalement, pendant ce mois, les seigneurs ne se limitaient pas à offrir aux gens du peuple de la nourriture, comme précédemment analysé, mais ils auraient même ouvert leurs greniers, en distribuant les semences aux habitants de la ville⁹³³.

4. Les sources pictographiques

Selon le *Codex Tudela* et les *Costumbres*, Huey Tecuilhuitl était la fête de Chicomecoatl, la déesse du maïs mûr ; une esclave la représentait. Le *tlatoni* organisait une grande fête, en invitant aux danses les gens des communautés de la Vallée de Mexico⁹³⁴. Chaque femme et chaque homme recevait une ration de vingt *tamales* et un récipient d'*atole*. Le sacrifice de l'*ixiptla* de Chicomecoatl avait lieu après sept jours ; son corps était déposé dans une caisse et gardé⁹³⁵. Le *Codex Magliabechiano* se contredit en affirmant d'abord que la divinité vénérée ce mois-ci s'appelait Huixtocihuatl – la déesse du sel, fêtée le mois précédent – puis en disant que la femme qu'on sacrifiait était la personnification de Xilonen, nom qui veut dire « épi de maïs ». Le texte dit aussi que pendant cette fête, on offrait des *xilotl* devant la déesse⁹³⁶.

Dans ces deux codex, tout comme dans l'*Ixtlilxochitl*, nous pouvons apprécier une image de la déesse, représentée agenouillée à la façon indigène et présentant une peinture faciale jaune et rouge⁹³⁷. Elle tient un sceptre *ox̄topilli* ainsi qu'un sac à encens ; elle porte son couvre-chef en papier, ainsi qu'un pectoral d'or et des épis de maïs sur le dos.

⁹³² Torquemada (1975-1983, Livre X, chap. XIX, p. 388).

⁹³³ *Ibidem*, pp. 388-389.

⁹³⁴ Le texte cite Texcoco, Amealtepec, Chalco, Tlalmanalco, Chimalhuacahuatzinco, Mizquic, Cuitlahuac, Mexicaltzinco, Iztapalapa, Coyoacan, Xochimilco, Huitzilopochco et Colhuacan (*Costumbres* 1945, p. 45).

⁹³⁵ *Ibidem. Codex Tudela* (2002, pl. n° 18, p. 199).

⁹³⁶ *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 35v).

⁹³⁷ Dans le *Codex Tudela* (2002, pl. n° 18r), le visage est représenté complètement rouge.

Le *Codex Telleriano-Remensis* et le *Vaticanus A* montrent l'image d'un noble seigneur, richement vêtu, pour symboliser le sens général de la fête des seigneurs. Les deux documents relatent, de manière assez confuse, que Huey Tecuilhuitl était non seulement la fête pendant laquelle les Espagnols tuèrent beaucoup d'indigènes mais aussi quand on célébrait le jeûne général appelé *atamal*, ce qui voulait dire que tout le monde devait manger et boire seulement du pain et de l'eau⁹³⁸.

Le *Codex Tovar* se limite à dire que pendant ce mois les habitants de Tenochtitlan mettaient en scène les mêmes rites réalisés pendant le mois précédent, Tecuilhuitontli. Étant la fête des seigneurs, des grands banquets et des danses seigneuriales caractérisaient les jours de la fête⁹³⁹. L'illustration rappelle le thème des codex *Telleriano-Remensis* et *Vaticanus A*.

Encore une fois, l'illustration pictographique la plus complexe est contenue dans le *Codex Borbonicus*. La planche n° 27 est divisée en deux sections (Fig. 52). Celle de gauche représente la fête de Tecuilhuitontli, tandis que celle de droite représente les cérémonies réalisées lors de la fête de Huey Tecuilhuitl. Nous voyons, dans la moitié supérieure gauche de la feuille, un personnage paré d'un manteau et d'un pagne richement décorés, arborant une coiffe formée par une plume d'aigle décorée d'une boule de duvet. Son corps est peint en noir et on peut l'interpréter comme étant un noble⁹⁴⁰, catégorie sociale à laquelle le mois était consacré, ou bien un prêtre⁹⁴¹. En bas, toujours du côté gauche, nous voyons une litière de profil, faite de roseaux et décorée par un plant de maïs aux épis jaunes et rouges. Sur la litière – que Paso y Troncoso définit comme *cincalli*, « maison du

⁹³⁸ *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pl. n° 1v, pp. 9-10) ; *Codex Vaticanus A* (1900, pl. n° 46r, p. 35). Les informations contenues dans ces deux sources apparaissent troublantes. En effet, le massacre évoqué par l'auteur coïncide avec la vingtaine de Toxcatl et non pas avec celle de Huey Tecuilhuitl. De plus, le jeûne dénommé *atamal* est une allusion à la célébration d'Atamalqualiztli, une fête ayant lieu tous les huit ans. Cependant, comme indiqué par les informateurs de Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 117), elle tombait soit pendant le mois de Quecholli, soit pendant celui de Tepeilhuitl. Reste ouverte la possibilité que l'auteur ait confondu les deux fêtes, du moment que les rites d'Atamalqualiztli étaient focalisés sur la réactualisation mythique de l'infraction commise par Xochiquetzal et Tezcatlipoca à Tamoanchan (Graulich 1999, pp. 98-108 ; Saurin 1999, pp. 139-141), c'est-à-dire, à bien des égards, la même aventure mythique présente dans le déroulement des rituels de la Grande Fête des Seigneurs.

⁹³⁹ Kubler-Gibson 1951 (*Codex Tovar*), p. 26.

⁹⁴⁰ Anders-Jansen-Reyes García (1991, p. 204). Ces auteurs considèrent que les deux fêtes représentées dans cette planche doivent être lues comme un ensemble, dans lequel le dieu assis sur la litière montre à la fois les traits de Cinteotl et de Macuilxochitl-Xochipilli, divinité fêtée en Tecuilhuitontli selon le *Codex Tudela* (2002, pl. n° 17r) et *Magliabechiano* (1970, pl. n° 35r).

⁹⁴¹ Selon Paso y Troncoso, il s'agirait du prêtre *Cinteotzjin*, chargé de la préparation des cérémonies en l'honneur de Xilonen, comme documenté dans le *Codex de Florence* (Paso y Troncoso 1898, p. 122).

maïs »⁹⁴² – est assise la personnification du dieu Cinteotl, reconnaissable à sa peinture corporelle rouge ainsi qu’aux épis doubles de maïs qu’il tient dans les mains et qu’il charge sur le dos. En bas à droite lui fait face Xipe Totec. Habillé avec une peau d’écorché, il porte sa jupe faite de feuilles de *zapote* avec les extrémités blanches et rouges en queue d’aronde. Il tient un bouclier et un *chicahuaztli* rouges. Encore en bas, à gauche, concluent la composition quatre personnages assis, deux hommes et deux femmes, qui tiennent des coupes dans les mains. Il s’agit certainement des gens du peuple qui recevaient le *chíyanpinolli* et les *tamales* de la part du souverain.

5. L’analyse des espaces de culte

5.1. Les temples en tant qu’espaces de réactualisation des mythes

5.1.1. Le Huitznahuac et le maïs : le Seigneur au Miroir Fumant et la rupture de l’équilibre cosmique

Lors de l’étude de la fête de Toxcatl, nous avons amplement abordé le sujet du complexe cultuel de Huitznahuac et de son importance par rapport à la dimension liturgique en l’honneur de Tezcatlipoca-Omacatl-Tlacahuepan Cuexcotzin, en étroite relation avec le culte du dieu tutélaire mexica, Huitzilopochtli. De manière inattendue, l’analyse de la fête de Huey Tecuilhuítl nous dévoile la dimension multi-facettes de cet espace religieux, théâtre, cette fois-ci, du sacrifice d’une entité surnaturelle incarnant l’aliment sacré par excellence chez les anciens Mexicains, c’est-à-dire le maïs ; dans ce cas, le maïs dans ses premières étapes de croissance. Il est vrai que cette donnée doit être contextualisée dans la réalité du village de Tepepulco. Toutefois nous avons déjà eu l’occasion de souligner l’étroite relation qui unit la dimension rituelle de Tepepulco avec celle de la capitale mexica. Cela nous semble une raison suffisante pour tenter une approche de l’analyse des rapports qui relie le Huitznahuac avec les entités surnaturelles de la végétation et des aliments.

D’abord, il importe de signaler que – encore une fois – ce qui s’avère fondamental pour la compréhension de la liturgie religieuse rattachée aux espaces culturels mexicas, ainsi que des domaines du sacré qui se manifestaient dans ces lieux, est l’entendement profond des liens qui unissaient les entités surnaturelles vénérées dans ces espaces. Dans

⁹⁴² *Ibidem.*

le cas que nous allons présenter, nous devons signaler l'importance des travaux réalisés par Eduard Seler, Michel Graulich et Guilhem Olivier à l'égard des liens existant entre le Seigneur au Miroir Fumant et le maïs à travers la personnalité d'Itztlacolihqui⁹⁴³. Avant tout, nous aborderons les liens unissant Xilonen au Maître du destin. En particulier, nous considérons que le sacrifice de cette déesse, réalisé dans le temple de Huitznahuac, a eu pour but de représenter la réactualisation d'une aventure mythique en étroite relation avec la liturgie de Huey Tecuilhuitl. Nous considérons qu'il s'agit de l'accouplement illicite entre Tezcatlipoca et Xochiquetzal, dans le paradis originel de Tamoanchan. Plusieurs éléments nous permettent de pencher vers cette interprétation. D'abord, il importe de souligner que l'analyse entamée par Graulich l'avait conduit à considérer ce mois comme le reflet, en clé rituelle, de l'ambiance paradisiaque du Tamoanchan. Premièrement, en raison de la personnalité des deux divinités à l'honneur, Xochipilli et Xilonen. Deuxièmement, pour les caractéristiques de certains des rites mis en œuvre, comme la course *Xochipayina* ou le *Totopatlanaltiliztli*, déjà rencontré dans la vingtaine d'Etzalcualiztli. La liturgie du mois aurait eu pour but de préfigurer la fécondation de la terre et du maïs, réalisée en Ochpaniztli⁹⁴⁴. De plus, un élément significatif nous plonge dans l'ambiance de l'indifférencié, juste avant la rupture dramatique de l'équilibre cosmique, causée par la faute commise par les dieux : le sacrifice de Quetzalcoatl, encore une fois dans un espace culturel consacré au Seigneur au Miroir Fumant. Nous verrons que ces deux mises à mort peuvent être lues comme deux variantes du même mythe. S'il est vrai que la relation, voire l'assimilation de Tezcatlipoca au dieu patron des espaces de Huitznahuac a été déjà prouvée, nous nous devons d'expliquer en raison de quelle réflexion nous proposons d'assimiler la jeune déesse Xilonen à Xochiquetzal. Premièrement, rappelons que, selon l'analyse des vingtaines parallèles proposée par Graulich, Huey Tecuilhuitl s'opposait à Tititl. Si, dans la première vingtaine, la déesse principale à l'honneur était la jeune Xilonen et, en arrière-plan, la vieille Cihuacoatl-Ilamatecuhtli, la situation se renversait en Tititl. Or, le *Codex Telleriano-Remensis* signale que l'une des entités féminines fêtées dans ce dernier mois était une jeune déesse vierge, appelée Ichpochtli ou Xochiquetzal⁹⁴⁵. Par ailleurs, si Xochiquetzal est la compagne mythique de Tezcatlipoca, Xilonen en est aussi

⁹⁴³ Seler (1963, vol. I, pp. 123, 200 ; vol. II, pp. 204-205) ; Graulich (1999, pp. 264-265) ; Olivier (1997, pp. 141-145).

⁹⁴⁴ Graulich (1999, p. 287). L'auteur considère les deux fêtes de Tecuilhuitonli et Huey Tecuilhuitl comme s'il s'agissait d'une seule cérémonie. Cela expliquerait la présence d'un Xochipilli écorché dans la planche n° 27 du *Codex Borbonicus*, alors que ce sacrifice, apparemment, avait lieu le mois précédent. Nous reviendrons sur l'analyse de ces rituels par la suite.

⁹⁴⁵ Graulich (1999, p. 179) ; *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pl. n° 6r, p. 17).

l'une des épouses, dans la liturgie de la vingtaine de Toxcatl. La valeur attribuée aux fleurs, dans les célébrations de ce mois, ne va pas sans rappeler la personnalité divine de Xochiquetzal, l'instance qui « coupa la fleur » du jardin paradisiaque, en engendrant la destruction d'une ère cosmique⁹⁴⁶. C'est de l'arrachement d'un morceau du vagin de Xochiquetzal que découle le cycle menstruel féminin, tout comme la naissance des fleurs, selon le *Codex Magliabechiano*⁹⁴⁷. Il importe aussi de signaler que l'*ixiptla* de Xilonen, avant sa mise à mort, était amenée à participer à des banquets et des mariages⁹⁴⁸. Or, Xochiquetzal, tout comme Xochipilli, était l'instance patronne des gens du palais et des dames de la cour. Son rôle de protectrice des unions matrimoniales évoque clairement la relation étroite qu'elle détenait avec la dimension amoureuse et érotique. Comme mis en évidence par Graulich, la participation des accoucheuses aux rites de Huey Tecuilhuitl, l'amusement de la victime avant son exécution rituelle, tout comme les modalités de la mise à mort, c'est-à-dire l'égorgeage sur le dos d'un prêtre, sont tous des éléments qui assimilent Xilonen à Toci et aux célébrations d'Ochpaniztli⁹⁴⁹. Or, Toci-Teteo Innan était précisément la mère du maïs, appelée Xochiquetzal, dans l'*Histoire du Méchique*. Un élément supplémentaire appuie cette interprétation qui unit à la fois la dimension mythique et la dimension liturgique. Dans son travail sur le symbolisme religieux des parures cosmétiques des divinités mexicaines, Élodie Dupey García a analysé les matériaux qui formaient la peinture faciale de plusieurs déesses. Cette étude a révélé que la couleur jaune, qui caractérisait la peinture du visage de Xochiquetzal et Xilonen – un matériau appelé *tecozahnitl* – était associée au vocable qui désignait la fleur mâle du maïs et son pollen, *tomioilli*. La chercheuse française en déduit, par conséquent, la remarquable valeur symbolique de l'utilisation de ce cosmétique pour peindre la peau d'une déesse qui, incarnant la fleur femelle du végétal, était prête à être fécondée à travers la réception du pollen appartenant à la fleur mâle⁹⁵⁰.

Pour compléter ce cadre, il convient de rappeler les liens existant entre Xochipilli, entité masculine également à l'honneur en Huey Tecuilhuitl en tant que patron des nobles, et Tezcatlipoca. Ce thème a été analysé en détail par Graulich (1999) et Olivier (1997), une

⁹⁴⁶ Dans le *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pl. n° 3r) cela est dit de Toci, dont nous connaissons les relations avec Xochiquetzal.

⁹⁴⁷ *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 61v).

⁹⁴⁸ Durán (1984, t. I, chap. XIII, p. 126).

⁹⁴⁹ Rappelons aussi que Xilonen, tout comme Chicomecoatl et Toci, arborait l'*amacalli* (Jiménez Moreno 1974, pl. n° 263v ; Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 121 ; León-Portilla 1958, pp. 132-133).

⁹⁵⁰ Dupey García (2010, v. I, pp. 412-413).

raison qui nous conduit à aborder le sujet de manière synthétique. En ce qui concerne Graulich, les liens existant entre ces deux personnalités divines peuvent être expliqués surtout à travers leur assimilation au soleil lunaire du passé. Il était l'un des dieux-Macuilli-Tonaleque, les instances surnaturelles qui, du point de vue iconographique, se rapprochent le plus de Tezcatlipoca, selon l'analyse du *Codex Borgia* réalisée par Seler et Spranz⁹⁵¹. De plus, il est parfois représenté associé à l'arbre fleuri de Tamoanchan, élément qui mène à l'assimiler au coupable du paradis originel, c'est-à-dire le Seigneur au Miroir Fumant⁹⁵². Olivier a également contribué, de manière significative, à la connaissance de certains des aspects communs à ces deux instances. En particulier, ces liens ont émergé de manière claire à travers l'analyse du cycle des vingtaines. En Toxcatl, le Seigneur au Miroir Fumant apparaît en tant que patron des gens du palais, des arts et de la musique, exactement comme Xochipilli. En Tlaxochimaco, son effigie était ornée de fleurs et, certains de ces végétaux étaient associés à son champ d'action⁹⁵³. Ce faisceau d'éléments nous conduit à formuler l'hypothèse que le sacrifice de Xilonen, dans le temple de Huitznahuac, puisse être interprété comme étant une variation de la fécondation mythique de la terre, à l'origine de l'écroulement de l'équilibre entre les entités suprêmes et les dieux, de la naissance du maïs et de la vie sur terre. La personnalité divine de la mère des épis encore tendres se présenterait, dans cette vingtaine, comme l'un des multiples aspects de Xochiquetzal, fécondée par Tezcatlipoca-Xochipilli.

À l'issue de l'interprétation que nous venons de présenter, il convient aussi de rappeler que le sacrifice d'une jeune déesse terrestre dans un espace religieux dédié à une entité masculine aux fortes connotations guerrières, solaires et astrales, obéit à un code d'opposition binaire qui peint de manière systématique l'univers religieux des anciens Nahuas. La mise en œuvre de cette exécution, par conséquent, permet de souligner, à la fois, deux considérations : le dynamisme de l'utilisation des espaces consacrés au culte des dieux, dont la logique d'usage était représentée par plusieurs niveaux interprétatifs, et leur aspect de métaphores visuelles de l'antinomie qui animait le cosmos mésoaméricain. D'un

⁹⁵¹ Spranz (2006, pp. 96-108).

⁹⁵² Graulich (1999, p. 297) ; Olivier (1997, pp. 242-244).

⁹⁵³ Le tour d'horizon des sources analysées permet au chercheur français de mettre en évidence la relation étroite que Tezcatlipoca et Xochipilli gardaient, à la fois, avec les êtres qui avaient conçu le maïs et comme les fruits de l'union qui avait donné naissance à la céréale. En effet, Xochipilli se confond avec Cinteotl (Thévet 2011, p. 153) et Tezcatlipoca avec Cinteotl-Itztlacoliuhqui (*Codex Cospi* 1988, pl. n° 12 ; *Codex Vaticanus B*, pl. n° 39), un autre aspect du dieu du maïs ; les deux se confondent avec Piltzintecuhtli, le père de la céréale. En ce qui concerne l'importance des fleurs dans le culte à Tezcatlipoca, rappelons que son temple en était orné précisément en Toxcatl. Pour un approfondissement, nous renvoyons à Olivier (1997, pp. 242-243).

côté, la partie nocturne, froide, humide et féminine, de l'autre la partie diurne, chaude, sèche et masculine. Nous verrons aussi que ce phénomène est présent tout au long de l'analyse des cérémonies de l'année solaire, de manière absolument complémentaire. Effectivement, nous rencontrerons également des édifices à la vocation éminemment tellurique comme espaces de sacrifice d'entités surnaturelles ignées et stellaires. Il paraît difficile de retrouver une description plus adéquate que celle d'« union de contraires », pour dépeindre cette manifestation, sans doute le phénomène le plus intrinsèque au système religieux de la pensée indigène.

Nous pouvons terminer cette analyse en remarquant, également, un troisième niveau de lecture. Nous avons dit que le dieu de Huitznahuac, Omacatl, était lié au signe Deux Roseau dont Olivier a démontré, de manière convaincante, l'étroite relation avec la multiplication des richesses. Cette caractéristique en faisait un signe de très bon augure qui symbolisait la prospérité⁹⁵⁴. Il ne semble donc pas hasardeux de proposer cette troisième lecture, dans laquelle le sacrifice de la personnification des épis de maïs encore laitieux, dans un espace étroitement associé à la prospérité, pouvait détenir une logique dont le but était de favoriser la croissance luxuriante de la céréale, ainsi que la transformation de l'épi encore vert en épi mûr prêt à la consommation. Le choix logistique de cette mise à mort aurait pu avoir aussi pour objectif de traduire – dans la dimension rituelle – le souhait de l'abondance des récoltes qu'on préfigurait copieuses⁹⁵⁵. Les trois lectures que nous venons de présenter, bien évidemment, ne doivent pas occulter les liens – mis en évidence par les spécialistes – entre Tezcatlipoca, vénéré à Huitznahuac sous les traits du dieu des banquets et les divinités associées au maïs, en particulier l'incarnation de la céréale dans sa phase mûre, Cinteotl. Comme l'ont démontré les études antérieures, le trait d'union entre ces deux personnalités divines est représenté par Itztlacoliuhqui, « Obsidienne recourbée », dieu qui naît sous l'aspect de Cinteotl lors de la fête d'Ochpaniztli et qui est assimilé au Seigneur au Miroir Fumant en tant que manifestation de l'étoile du soir au moment de son passage dans l'Inframonde⁹⁵⁶. N'oublions pas que dans l'aventure

⁹⁵⁴ Rappelons que le dévot qui gardait dans sa maison l'effigie de Omacatl pouvait voir multiplier ses biens et ses richesses et que, en cas de succès, il pouvait même céder la statue au voisin le plus pauvre du quartier (Sahagún 1950-1981, Livre IV, chap. 15, p. 56 ; Serna 1892, pp. 352-353 ; Olivier 1997, p. 56).

⁹⁵⁵ Un des maîtres de Huitznahuac, Tlacahuepan-Ixteocale, est décrit comme arborant un *amacalli*, la coiffe des entités surnaturelles du maïs et de la végétation (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 24, p. 76).

⁹⁵⁶ Selon l'interprétation proposée par Graulich, qui met en évidence les liens entre Cinteotl et Vénus, il existait une relation très étroite entre la jeune pousse de maïs, l'Étoile du Matin et l'Obsidienne, en opposition à l'ensemble formé par la semence, l'Étoile du Soir et le silex. Cette interprétation relie encore

mythique inhérente à la rupture de l'arbre de Tamoanchan, Tezcatlipoca-Pitzintecuhtli est le père de Cinteotl-Itztlacoliuhqui. Or, si nous considérons l'interprétation du *Codex Borbonicus*, la divinité honorée en Huey Tecuilhuitl n'était pas Xilonen, mais Cinteotl-Xochipilli. À travers cette donnée nous nous apercevons que la présence de Tezcatlipoca, dans la dimension liturgique de la fête, tout comme dans l'espace sacrificiel utilisé, acquiert sa justification. Il s'agissait, en effet, du père mythique du maïs, le fécondateur de Xilonen-Xochiquetzal.

5.1.2. Le sacrifice de Quetzalcoatl et la réactualisation de la chute de Tollan

À la lumière des renseignements que nous avons présentés dans la partie précédente de ce chapitre, la mise à mort rituelle d'une *ixiptla* qui représentait le Serpent à plumes, dans le temple de Tezcatlipoca, acquiert une remarquable cohérence dans le cadre de cette vingtaine. Durán spécifie que Huey Tecuilhuitl était aussi la fête de Quetzalcoatl-Ehecatl, dont la personnification était rituellement tuée dans le temple du Seigneur au Miroir Fumant. Ce rite avait explicitement la fonction de commémorer « [...] la persécution qu'ils firent et [la] victoire qu'ils eurent contre cet homme saint [...] » / « [...] *la persecución que hicieron y victoria que tuvieron contra aquel varón santo [...]* »⁹⁵⁷. Il n'y a pas de doute. L'utilisation du sanctuaire de Tezcatlipoca figurait le triomphe du Maître du destin sur son ennemi, le seigneur de la ville mythique de Tollan. Il est bien connu que cette ville légendaire – résidence de Topiltzin Quetzalcoatl – représentait un modèle mythique de référence pour les anciens Mexicains, qui y voyaient le prototype allégorique de la civilisation, demeure des arts et des connaissances. Elle avait été le théâtre privilégié des pièges et de la sorcellerie de Tezcatlipoca à l'égard de Quetzalcoatl, qui avait abandonné la ville pour s'enfuir à Tlillan Tlapallan, vers l'est⁹⁵⁸. Ce passage, tiré de l'*Historia de las Indias* exprime, de manière claire, l'usage des espaces religieux pour la mise en scène d'événements mythologiques. Nous remarquerons par la suite que la seule autre vingtaine où cette fonction est complètement expliquée est celle de Panquetzaliztli, dont les rites sont décrits comme étant la réactualisation de la naissance de Huitzilopochtli dans le

une fois le maïs, dans son premier stade de croissance et identifiable avec Xilonen, avec l'obsidienne dont Itztlacoliuhqui-Tezcatlipoca était le patron divin (Graulich 1999, p. 88 ; Olivier 1997, p. 141).

⁹⁵⁷ Durán (1984, t. I, chap. XI, pp. 265-266).

⁹⁵⁸ Thévet (2011, pp. 159-165) ; *Anales de Cuaubtitlan* (2011, pp. 39-51) ; Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. 4, pp. 17-18) ; Durán (1984, t. I, chap. I, pp. 9-15) ; Graulich (1988) ; Olivier (1997, pp. 149-190) ; Dupey García (2010, vol. I, pp. 206-215).

Coatepec, dans l'*Historia de los Mexicanos por sus pinturas*⁹⁵⁹. À travers l'évocation de la destruction de la patrie mythique du Serpent à plumes, c'est encore une fois l'écroulement d'une ère cosmique que nous voyons convoqué dans le rite. Comme l'a démontré Graulich (1988 ; 1999), en effet, l'accouplement illicite de Tezcatlipoca et Xochiquetzal équivaut, du point de vue mythique, à la défaite de Quetzalcoatl. Si la rupture de l'arbre cosmique déclenche la fin d'un âge et l'expulsion des dieux sur terre, la défaite de Quetzalcoatl décrète l'achèvement de l'ère paradisiaque de Tollan, puisque cette ville n'était qu'un reflet de Tamoanchan⁹⁶⁰. Sur la base de cette analyse, nous pouvons considérer les rites de Huey Tecuilhuítl comme étant caractérisés par une « redondance liturgique », où l'on met en scène, de différentes manières, l'effondrement d'une période, le changement d'une ère. Malheureusement, l'extrait tiré de l'ouvrage du moine dominicain ne donne aucun renseignement spatial ; toutefois, il y a raison de croire qu'un sacrifice d'un tel prestige avait sans doute lieu dans l'enceinte cérémonielle de Mexico-Tenochtitlan. Cette réflexion nous permet d'impliquer, dans la réalisation de cette cérémonie, le temple de Tezcatlipoca, à l'emplacement de l'ancien palais de l'Archevêché, dont les caractéristiques ont été analysées dans le chapitre consacré à la vingtaine de Toxcatl⁹⁶¹.

5.2. Les lieux consacrés au maïs ou l'espace de l'indifférencié

Dans le récit relaté par les informateurs indigènes de Sahagún, le sacrifice de Xilonen a lieu dans le *Cinteupan*, traduit par Anderson et Dibble par « Temple of Cinteotl »⁹⁶². La première caractéristique à retenir, en ce qui concerne les espaces liés à ce

⁹⁵⁹ *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (2011, p. 51).

⁹⁶⁰ Graulich (1988). Il paraît intéressant, à ce propos, de signaler la théorie proposée par Dupey García (2010, vol I, pp. 108-109), à l'égard du symbolisme lié à l'usage des fards colorants dans la culture nahua. En effet, la chercheuse analyse les connotations du bon et du mauvais usage des matériaux colorants au sein de la dimension sociale et religieuse mexicaine. Il en découle que la vanité manifestée par les *Aihuanime*, dont le prototype mythique était précisément Xochiquetzal, connue pour ses relations coupables, se voit reflétée dans l'attitude adoptée par Quetzalcoatl lors de la chute de Tollan (*Anales de Cuauhtitlan* 2011, pp. 44-45). En effet, le Serpent à Plumes avait péché à son tour par vanité, en se maquillant le visage et en s'admirant dans son miroir, malgré son âge avancé. Cette transgression, due à la jouissance donnée par des plaisirs éphémères, avait engendré la destruction d'une ère cosmique. Il en va de même pour le péché commis par Xochiquetzal dans le paradis originel. Encore une fois, par conséquent, les deux protagonistes de la chute de ces ères cosmiques se voient à nouveau rapprochés, voire identifiés, ce qui corrobore l'hypothèse que leurs actions coupables aient été commémorées conjointement dans les rites de Huey Tecuilhuítl.

⁹⁶¹ *Supra*, chap. III, II, 5.5.1.

⁹⁶² Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 27, p. 105).

précieux aliment, est l'indifférenciation terminologique qui les distingue. Dans le dictionnaire de Siméon, comme dans Wimmer, la définition de *cintli* ou *centli* est celle de « tige, épis de maïs sec »⁹⁶³ et « épis de maïs mûr »⁹⁶⁴. Cette donnée nous permet de formuler deux considérations : avant tout, en prenant en compte la dénomination de ces bâtiments, il serait question seulement des structures consacrées au stade de développement le plus avancé de la céréale, à savoir le maïs mûr sous la forme du *cintli*, sans aucune référence à l'existence d'espaces dont l'étymologie renvoie aux autres phases de croissance du végétal, telles que l'*elotl* ou le *xilotl*. En réalité, l'analyse des contextes cérémoniels des vingtaines démontre clairement que la dénomination de Cinteopan se rattachait à tout édifice dont le culte portait sur les entités divines qui personnifiaient le maïs, indépendamment de son stade de croissance. Cette réflexion peut être également tirée de la lecture de sources comme Durán ou Torquemada. Dans le chapitre consacré à Chicomecoatl, le Dominicain explique que cette instance, personnification du maïs mûr, s'appelait aussi Chalchiuhcihuahatl ou Xilonen⁹⁶⁵. En outre, de manière encore plus révélatrice, Torquemada relate que Xilonen, Chicomecoatl et Cinteotl étaient, en fait, la même instance divine, puisque « [...] conformément aux temps et aux circonstances, ils changeaient son nom »/« [...] conforme eran los tiempos y ocasiones le variaban el nombre »⁹⁶⁶. Par ailleurs, rappelons que, selon les *Costumbres*, Chicomecoatl était la déesse à l'honneur dans cette vingtaine⁹⁶⁷, alors que le *Codex Borbonicus* montre une peinture représentant, manifestement, Cinteotl⁹⁶⁸. Les descriptions des dix-huit fêtes des vingtaines, tout comme de l'Annexe portant sur les édifices de culte de l'enceinte sacrée de Tenochtitlan, mettent en évidence l'existence de plusieurs bâtiments définis comme étant des Cinteopan, ou bien comme étant le théâtre de la mise à mort d'*ixiptlas* qui étaient les représentants des différentes étapes de maturation de la céréale. Dans ce chapitre nous présentons un tableau de résumé (cf. Annexe 1). À la lumière des données contenues dans le *Codex de Florence*, il apparaît que les cérémonies pendant lesquelles étaient en fonction ces édifices étaient la période de jeûne pour le soleil, abstinence que nous pouvons rattacher à la fête mobile Nahui Ollin ; la vingtaine d'Ochpaniztli et un événement rituel

⁹⁶³ Siméon (1963, p. 76).

⁹⁶⁴ Wimmer (2006, s. v. *cintli*) ; Couvreur (2000, pp. 45-46).

⁹⁶⁵ Durán (1984, t. I, chap. XIV, p. 135).

⁹⁶⁶ Torquemada (1975-1983, Livre X, chap. XIX, p. 388).

⁹⁶⁷ *Costumbres* (1945, p. 44).

⁹⁶⁸ *Codex Borbonicus* (1991, pl. n° 27). Selon Doris Heyden (1983a, p. 139), Xilonen était le nom qui décrivait les fonctions de la déesse du maïs, tandis que Chicome Coatl aurait représenté son nom dans le calendrier.

impossible à identifier, pendant lequel mourait l'*ixiptla* de Cinteotl. Les *ixiptlas* sacrifiées étaient celles de Chicomecoatl, d'Atlatonan, du Cinteotl blanc et rouge et des Cihuateteo. Quitte à anticiper certains aspects de l'analyse développée dans le chapitre consacré à la fête du Balayage, nous considérons que le temple dans lequel avait lieu la mise à mort de Xilonen puisse être identifié au Cinteopan, l'édifice n° 43 de la liste de Sahagún. Il importe de souligner que ce bâtiment était également impliqué dans les célébrations de Huey Tozoztli. Effectivement, les jeunes prêtresses de la déesse Chicomecoatl allaient déposer dans son temple, le Cinteopan, les sept épis de maïs tachetés de caoutchouc liquide et enveloppés dans du papier⁹⁶⁹. L'assimilation de la déesse Sept Serpent à Xilonen encourage à supposer que la mise à mort de cette dernière ait pu avoir lieu au même endroit, probablement situé à l'intérieur de l'enceinte sacrée de Tenochtitlan. Les caractéristiques et l'utilisation détaillée de cet édifice, tout comme les raisons qui nous poussent à formuler cette hypothèse, feront l'objet d'une étude approfondie, lorsque nous analyserons les rites de la fête d'Ochpaniztli⁹⁷⁰.

5.3. L'analyse des espaces documentés par Diego Durán : le *Tlillan*

5.3.1 Le *Tlillan* dans les sources écrites

Si Sahagún nous renseigne sur les espaces sacrificiels liés aux cérémonies en l'honneur de la personnification du maïs tendre, Durán focalise toute l'attention de son récit sur les rites en l'honneur de la deuxième déesse vénérée pendant la fête, c'est-à-dire Cihuacoatl. Comme c'est souvent le cas, nos deux sources se complètent de manière excellente, une donnée qui nous permet de composer le cadre global des espaces visités lors des rites. À la différence des documents du moine franciscain, où les mentions des espaces sacrificiels ne comprennent jamais une allusion évidente à leur localisation dans l'enceinte principale de Mexico-Tenochtitlan, le récit du Dominicain rattache de manière manifeste le sanctuaire de la Femme Serpent au cœur sacré de la capitale mexica. Nous avons expliqué que le chroniqueur relie au culte de la déesse au moins trois structures à caractère religieux : le temple appelé *Tlillan*, où était gardée son effigie, ainsi que celles d'autres divinités, probablement liées au culte pluvial et des montagnes, le sanctuaire où avait lieu le sacrifice par le feu des captifs, ainsi que de l'*ixiptla* de la déesse et, finalement,

⁹⁶⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 23, pp. 63-64).

⁹⁷⁰ *Infra*, chap. III, VI, 5.3.1.

le monastère dortoir où demeuraient les prêtres de la déesse. Remarquons, d'abord, que le Dominicain fournit aussi des coordonnées spatiales qui nous permettent de mettre en rapport ces structures entre elles. En effet, il insiste sur le fait que le lieu de réalisation du sacrifice était situé en face du temple où l'on gardait l'effigie et que, à son tour, la résidence des prêtres se trouvait à côté de ce sanctuaire. De plus, rappelons que l'espace sacrificiel mentionné par Durán se composait d'un brasier, d'un siège – réservé à l'*ixiptla* de Cihuacoatl qui assistait au rite – ainsi que d'une pierre sacrificielle⁹⁷¹. Ces éléments nous mènent à identifier cet espace comme étant un temple, même si l'auteur ne précise jamais s'il s'agissait d'un sanctuaire sur pyramide. Les fonctions du dortoir des membres de la classe sacerdotale, finalement, nous permettent de considérer cet espace comme étant un *calmecac*.

Avant de nous plonger dans l'étude des renseignements géographiques donnés par Durán à l'égard de la localisation du *Tlillan* à l'intérieur de l'enceinte sacrée, il importe de signaler que, dans la liste des édifices du Livre II de Sahagún, au moins deux structures peuvent se rattacher au culte de Cihuacoatl. L'édifice n° 7, appelé *Tlalxico*⁹⁷², était le théâtre de la mise à mort nocturne de l'*ixiptla* du dieu des morts Mictlantecuhtli, qui avait lieu pendant le mois de Tititl. Le texte détaille qu'une fois le sacrifice réalisé, un prêtre appelé *Tlillan tlenamacac* allait offrir de l'encens et allumer du feu devant l'effigie du dieu, pendant la nuit⁹⁷³. Ces renseignements nous autorisent à considérer que le *Tlalxico* était, à son tour, un temple, puisque ses espaces hébergeaient, au moins, l'effigie divine du Seigneur du Mictlan, une pierre sacrificielle où s'effectuait la mise à mort et un brasier pour l'allumage du feu. Ces espaces coïncident parfaitement avec ceux qui composaient le *Tlillan*, théâtre du sacrifice de Cihuacoatl. L'édifice n° 12, en revanche, s'appelait *Tlillan Calmecac*, et il est décrit comme l'endroit où vivaient les gardiens de la déesse Cihuacoatl. La version espagnole ajoute qu'il s'agissait d'un « oratoire » en l'honneur de la déesse, que les prêtres qui y résidaient étaient trois et que la déesse même y vivait et en sortait pour aller où elle le souhaitait⁹⁷⁴. Cette description nous permet de supposer que le *Tlillan Calmecac* décrit par les informateurs de Sahagún était précisément le monastère décrit par

⁹⁷¹ Selon Limón Olvera, le brasier se trouvait dans l'antichambre du temple de la déesse (Limón Olvera 2000, p. 19).

⁹⁷² Ce mot se décompose de la manière suivante : *tlal(li)-xic(tli)-co*. *Tlalli* : terre ; *xictli* : nombril ; *co* : suffixe locatif, ce qui donne « Dans le nombril de la terre » (Wimmer 2006, s. v. *tlalxico*). La même interprétation est donnée par Siméon (1963, p. 547).

⁹⁷³ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 180-181) ; Sahagún (1989, Livre II, Annexe, p. 182).

⁹⁷⁴ *Ibidem*, p. 182 ; *Ibidem*, p. 183.

Durán, situé à côté du sanctuaire de la déesse. Ce détail nous autorise également à confirmer que ce monastère était bel et bien localisé à l'intérieur du centre cérémoniel. De plus, remarquons que, dans la liste des édifices de Sahagún, la description de ce bâtiment est suivie par celle du *calmecac* de México (n° 13). Or, lorsque nous avons étudié le déroulement de la vingtaine d'Etzalcualiztli, nous avons expliqué que, sur la base des fouilles menées par le Programa de Arqueología Urbana, le *calmecac* de Mexico peut correspondre à la structure rencontrée dans la calle Donceles n° 97. Cet emplacement – sur le côté nord-ouest de l'enceinte sacrée – semble coïncider avec la représentation stylisée du centre cérémoniel peinte dans la célèbre planche des *Primeros Memoriales* déjà évoquée à maintes reprises. En raison de ce faisceau de données, il serait possible d'envisager que le *Tlillan calmecac*, qui précédait le *calmecac* de Mexico dans le document du Franciscain, ait pu se situer près du monastère découvert dans le centre historique de la ville, c'est-à-dire, en occupant, à son tour, le côté nord-ouest de l'enceinte de Tenochtitlan. Il s'agit d'une réflexion intéressante, que nous reprendrons par la suite.

Le *Codex de Florence* offre d'autres mentions de cet endroit. En effet, un édifice portant le même nom et défini successivement comme une « chambre » et comme une « salle »⁹⁷⁵ était le lieu où le *tlatoani* se retirait pour faire pénitence et où se trouvait Motecuhzoma au moment où, avant l'arrivée des Espagnols, on va lui montrer deux prodiges. Le premier était constitué par l'oiseau avec un miroir sur la tête, qui avait été capturé dans le lac et où le souverain voit le reflet de l'arrivée de l'armée espagnole ; l'autre était constitué par des hommes à deux têtes⁹⁷⁶. Cette donnée, qui semble rattacher cet espace à celui du palais du souverain, semble confirmée par la lecture de la *Crónica Mexicana* d'Alvarado Tezozomoc. Cet auteur, qui appelle cet espace soit *Tlillan calmecac*, soit *Tlillancalco*⁹⁷⁷, décrit le rituel d'intronisation du futur souverain ainsi que les étapes de la procession réalisée par ce dernier. Le passage relate un premier ensemble de rituels pénitentiels réalisés dans le Templo Mayor, puis une étape suivante près du Cuahxicalco localisé à la base de la pyramide double⁹⁷⁸. Ensuite, le texte dit :

« Cela fait, il va dans un autre palais à lui qu'ils appelaient Tlillancalco, dont l'enduit était peint en noir, qui est une maison de recueillement et tristesse, celle qui fut la Casa de la Moneda, il y a trente et quarante ans, et (celui) qui la tient gardée et comme sienne est le

⁹⁷⁵ Sahagún (1989, t. I, p. 182 ; t. II, p. 818-819).

⁹⁷⁶ Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 1, p. 3).

⁹⁷⁷ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXIII, p. 267).

⁹⁷⁸ Ce bâtiment sera étudié en détail dans le chapitre consacré à la vingtaine de Panquetzaliztli (*Infra*, chap. III, VIII, 5.3.2).

Cihuacoatl Tlacaeltzin. En arrivant là-bas, il commence encore une fois à se piquer et s'extraire du sang et à couper des têtes de cailles et il offre de l'encens dans la salle royale qui se trouve à cet endroit » / « *Hecho esto, base abaxo a otro palacio suyo <que> llaman Tlilancalco, <que> lo encalado de toda ella estaua teñido de negro que es casa de rrecogimiento y tristeza, la que fue la propia Casa de la Moneda, agora treinta y quarenta años, y la tiene en guarda y como suya Çihuacoatl Tlacaeltzin. <En> llegando allí, se comienza otra bez a punçar y sacarse sangre y cortar cabezas de codornizes y sabúma la sala rreal que está allí* »⁹⁷⁹.

Selon cet auteur, c'est à cet endroit qui se trouvait Ahuitzotl quand un groupe de douze seigneurs nobles vint le chercher pour lui communiquer son élection comme *tlatoani*⁹⁸⁰. Le passage équivalent, dans le récit de Diego Durán, nous fournit encore des détails tout à fait intéressants :

« [...] les chambres où on élevait les fils des rois et des seigneurs, qui s'appelaient Tlillan Calmecac, ce qui veut dire, dortoir ou chambres du temple de Tlillan, qui veut dire 'noirceur et obscurité' ; [...] *los aposentos donde se criaban los hijos de los reyes y señores, que se llamaba Tlillan Calmecac, que quiere decir, el dormitorio o aposentos del templo de Tlillan, que quiere decir 'negrura u oscuridad'* »⁹⁸¹.

Ce même endroit, appelé *Tlillan*, est mentionné aussi chez Torquemada, qui le décrit comme étant « la salle noire (apparemment c'était la salle des augures) » / « *la sala negra (que según parece era la sala de los agüeros)* »⁹⁸². Le chroniqueur réitère, une fois de plus, l'étroite relation existant entre le Temple de Huitzilopochtli et le sanctuaire de Cihuacoatl, tout comme l'assimilation de cette personnalité divine avec celle de Toci, la Mère des Dieux, fêtée en Ochpaniztli. En effet, en décrivant les événements qui avaient caractérisé la guerre entre Tenochtitlan et Tlatelolco, Torquemada relate le passage suivant, au sujet du centre cérémoniel de la ville jumelle de Tenochtitlan :

« Et à ces heures, le soleil allait se coucher, et à ce moment sortirent quatre femmes sorcières et nécromanciennes, habillées élégamment, qui s'appelaient Cihuatehuitl, avec des balais de *popote*, qui sont des bottes d'herbe très fines et elles allaient en dansant avec. Ces femmes s'étaient transpercé la langue avec ces pailles, en se tirant du sang en tant que pénitence qu'elles avaient faite dans le temple de leur dieu Huitzilopochtli et dans le Tlillan, et en passant par les portes des mexicains, brûlèrent leurs balais, comme pour signifier que, de la même manière, ils seraient brûlés un jour » /

⁹⁷⁹ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LVIII, p. 249).

⁹⁸⁰ *Ibidem*, (chap. LXIII, p. 267).

⁹⁸¹ Durán (1984, t. II, p. 316-317).

⁹⁸² Torquemada (1975-1983, Livre II, chap. XC, p. 322).

« Ya a estas horas se iba poniendo el sol y al mismo punto salieron cuatro mujeres hechiceras y brujas, vestidas muy galanamente, las cuales se llamaban cibuatehuil, con unas escobas de popote, que son troncos de yerba muy delgados y iban bailando con ellas. Estas pajas todas habían pasado por la lengua estas mujeres y sacándose sangre con ellas a manera de penitencia que habían hecho en el templo de su dios Huitzilopuchtlí y en el de Tlillan, y pasando por las puertas de los mexicanos quemaron sus escobas, como significando en esto que así habían de ser quemados otro día »⁹⁸³.

L'analyse des cérémonies du mois d'Ochpaniztli nous permettra de savoir que les prêtresses de Cihuacoatl accomplissaient des fonctions rattachées au Temple de Huitzilopochtli, et que leur demeure, le Cihuateocalli, était précisément le sanctuaire consacré à la déesse Toci. Finalement, il importe de souligner que, selon Alvarado Tezozomoc et Torquemada, le *Tlillancalco* était aussi le nom de l'un des quartiers de la ville⁹⁸⁴. Ce bâtiment est mentionné aussi dans les *Anales de Tlatelolco*. La source relate que, pendant le siège de la ville par l'armée espagnole, les Tlatelolca dressèrent un *tzompantli* dans la cour du Tlillan⁹⁸⁵. En ce qui concerne les interprétations données par les spécialistes d'époque contemporaine, González Torres considère que la description de l'entrée étroite et obscure qui introduisait au sanctuaire, décrite dans le récit de Durán, identifierait le *Tlillan* au Temple de Quetzalcoatl⁹⁸⁶. Cette interprétation nous paraît fort hasardeuse, dans la mesure où les sources ne mentionnent aucune relation entre ces deux bâtiments⁹⁸⁷. Finalement, selon Van Zantwijk, le *Tlillancalco*, ainsi que le *Tlillan Calmecac*, était localisé dans la *parcialidad* de Moyotlan⁹⁸⁸.

Les espaces annexes au sanctuaire de Cihuacoatl, selon les sources, étaient, donc, les suivants :

⁹⁸³ *Ibidem* (chap. LVIII, p. 246).

⁹⁸⁴ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXIII, p. 269 ; chap. LXXIX, p. 339 ; Torquemada 1975-1983, Livre II, chap. LXVI, p. 263).

⁹⁸⁵ *Anales de Tlatelolco* (1980, p. 70 ; 2004, p. 113). Torquemada (1975-1983, Livre II, chap. LVIII, p. 246) considère que ce lieu était un « temple ».

⁹⁸⁶ González Torres (1985, p. 160).

⁹⁸⁷ L'auteur n'explique pas la raison de cette identification, toutefois il est fort probable qu'elle ait basé sa théorie sur la comparaison entre la description du *Tlillan* et la description du Temple de Quetzalcoatl, dont les caractéristiques sont illustrées dans le chapitre VI de la *Historia de las Indias*. Dans un passage portant sur la description du sanctuaire du dieu, Durán relate que « l'entrée était comme la bouche d'un four, large et basse, que pour entrer il fallait s'incliner beaucoup »/« la entrada era como boca de horno, ancha y baja, que para entrar era menester inclinarse mucho » (Durán 1984, t. I, chap. VI, p. 64). Néanmoins, il importe de rappeler que ce chapitre décrit le culte de Quetzalcoatl qui se réalisait à Cholula, ville où la liturgie au Serpent à Plumes était particulièrement à l'honneur.

⁹⁸⁸ Van Zantwijk (1985, p. 87).

Tlillan
Temple (sur pyramide ?)
Cour
<i>Calmecac</i>
<i>Tzompantli</i>

Avant de terminer cette partie de la recherche, il convient de rappeler que deux membres éminents de la hiérarchie sociale mexica étaient directement rattachés au *Tlillan*. Le premier était le Cihuacoatl, celui qui détenait le deuxième rôle le plus important au sein des pouvoirs royaux, et le second était le fonctionnaire appelé Tlillancalqui. Sa représentation, dans la planche n° 65r du *Codex Mendoza*, le montre relié au glyphe qui figure une maison au chambranle noir, caractérisés par le symbole d'une croix de Saint André peinte en blanc. Cette décoration atteste de l'étroite relation existant entre ce bâtiment et la dimension ignée, une caractéristique que nous traiterons dans les pages suivantes. Un élément qui nous paraît évident, afin d'approcher une étude détaillée de cet espace, est de considérer que le nom de *Tlillan*, tout comme dans le cas des complexes tels que le *Huitznahuac* ou *Tzonmolco*, s'appliquait à la description de plusieurs édifices en probable relation spatiale. La description qu'en donne Durán, en effet, peut se rattacher, à la fois, à un sanctuaire sur pyramide et à un *calmecac*, tout comme à une salle appartenant au palais du souverain. Cette situation est montrée dans le tableau suivant :

Le Tlillan
Lieu où est gardée l'effigie de Cihuacoatl
<i>Calmecac</i> où demeurent les prêtres de la déesse
Un palais du souverain où l'on pratiquait le recueillement et où l'on réalisait des offrandes d'encens, des pénitences et des décapitations de cailles
Lieu d'augures
Lieu où l'on élevait les fils des seigneurs

5.3.2 Le *Tlillan* selon les données archéologiques

Les sources précédemment mentionnées fournissent des informations difficilement interprétables par rapport à la localisation exacte des lieux appelés *Tlillan*. Cette constatation nous permettra aussi de nous rapprocher de la problématique inhérente à la quantité d'endroits portant cette même appellation à l'extérieur ou à l'intérieur de l'enceinte sacrée de Tenochtitlan. Proposons, donc, de manière systématique, les données glanées dans les documents historiques.

En ce qui concerne Durán, il explique d'abord que le temple de Cihuacoatl « *estaba continuado con el de su hermano Huitzilopochtli* » et que les jeunes filles qui servaient dans le temple du dieu tutélaire mexica s'occupaient aussi du temple de la déesse. Notamment, elles lui offraient chaque jour une boisson et de la nourriture composé de petits pains en forme de mains, de pieds et de visages. Les ministres du culte du Colibri de la gauche balayaient et nettoyaient les deux espaces à la fois, fournissant aussi de l'eau et du bois⁹⁸⁹. Si ces données suffisent déjà pour localiser le complexe formé par le sanctuaire, théâtre du sacrifice, et le *calmecac* de la déesse, à l'intérieur du centre cérémoniel, et tout près de la Grande Pyramide, il importe de souligner que le chroniqueur rattache à cette description deux peintures. La première montre la réalisation du sacrifice des quatre captifs par le feu (Fig. 54). Dans la partie centrale et supérieure de la feuille est représenté le temple de Cihuacoatl, vu frontalement, à l'intérieur duquel est visible l'effigie de la déesse, montrée agenouillée, ce qui correspond à la position typique des femmes mexicas, dans les documents pictographiques. Les marches qui mènent au sanctuaire sont baignées de sang. En bas, selon une perspective qui voudrait montrer l'espace localisé en face du temple, est allumé le grand brasier, autour duquel se trouvent quatre prêtres. Ils sont peints en noir et portent seulement un pagne. Ils tiennent par les bras et les jambes un captif suspendu au-dessus des flammes avant d'y être jeté. L'illustration suivante, en revanche, est consacrée au *calmecac* où résidaient les prêtres de la déesse (Fig. 55). À l'intérieur, deux prêtres, enveloppés dans un manteau blanc, sont assis de part et d'autre d'un brasier allumé. La partie supérieure de l'édifice, vu frontalement, présente une décoration formée par une bande noire sur laquelle s'alignent deux rangées de disques blancs. Au-dessus, nous voyons sept créneaux blancs en forme de double trapèze inversé. Nous avons pu constater que le symbole du trapèze inversé, appelé glyphe *xī*, était un symbole

⁹⁸⁹ Durán (1984, t. I, chap. XIII, p. 131).

éminemment igné, tandis que la rangée de disques blancs sur le fond noir détenait un symbolisme nocturne et stellaire. Dans ce cas, exactement comme dans la représentation schématique du *Tlillan* rattaché au Tlillancalqui du *Codex Mendoza*, émerge de manière évidente l'association de cet espace avec le feu et l'obscurité. Notre chroniqueur fournit aussi un précis renseignement spatial, en expliquant que ce sanctuaire, appelé « maison du diable », se situait près des maisons d'Acebedo, au croisement avec la rue de don Luis de Castilla⁹⁹⁰. Ignacio Alcocer, dans son travail de 1935, a essayé de restituer la localisation précise de l'endroit, dans le nouveau contexte urbain du centre historique de Mexico, ce qui lui a permis de l'identifier comme étant au croisement des rues Donceles et República de Argentina. Cet espace se trouve effectivement très proche de l'emplacement du Templo Mayor, au nord de l'actuel site archéologique. En particulier, cet emplacement a été le théâtre d'une découverte archéologique en 1901, par Leopoldo Batres. Les fouilles réalisées avaient permis de mettre à jour l'existence d'un escalier, formé par douze marches et délimité par deux *alfardas*, avec une orientation nord-sud⁹⁹¹. Batres attribue à cet édifice la mention de Coateocalli, tandis qu'Alcocer n'hésite pas à l'identifier comme étant celui qui appartenait au temple où l'on gardait l'effigie de Cihuacoatl⁹⁹². Son interprétation ne se base pas seulement sur les données offertes par Durán, mais aussi sur une comparaison iconographique avec le plan des *Primeros Memoriales* qui, comme nous le savons, représente pour beaucoup de chercheurs le centre cérémoniel de Mexico-

⁹⁹⁰ Durán (1984, t. I, chap. XIII, p. 131).

⁹⁹¹ La présence, à la base des deux *alfardas*, de deux troncs d'arbre, dont un inséré dans une caisse, ont permis à Hernández Pons (1997a, pp. 48-49) de formuler trois hypothèses. La chercheuse considère, d'abord, qu'il s'agit de pilotis de fondation, utilisés pour supporter une superposition qui avait recouvert le soubassement. Ensuite, elle formule l'hypothèse qu'on a affaire à deux poteaux qui émergeaient du niveau du sol, dont la fonction aurait pu être de supporter un emblème. Finalement, elle n'écarte pas non plus la possibilité qu'il s'agisse des tenons de deux effigies en bois. L'archéologue attire l'attention sur la présence de structures en bois, mentionnées dans les sources, comme le mât au sommet duquel on plaçait le *xocotl*, dans la vingtaine de Xocotl Huetzi (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 29, p. 111 ; Durán 1984, t. I, chap. XII, pp. 119), ou encore les grands arbres qui ornaient la cour du Templo Mayor lors des cérémonies aquatiques de Huey Tozoztli (Durán 1984, t. I, chap. VIII, p. 86).

⁹⁹² Batres (1979) et Alcocer (1935). Rappelons que, toujours dans le même bâtiment, avaient été découverts trois monolithes de grande taille, correspondant aux deux *cuaubxicalli* en forme d'aigle et de jaguar, et à la tête de *xiuhcoatl*, dont il a été déjà question dans le chapitre consacré à Tlacaxipehualiztli (*Supra*, chap. III, I, 5.4.). Le jaguar et le *xiuhcoatl* avaient été retrouvés en face de l'escalier orienté vers le sud, le premier vers l'ouest et le second vers l'est, tandis que l'aigle avait fait son apparition à l'ouest des deux premières pièces. Le niveau auquel ces sculptures appartenaient permet de supposer qu'elles remontaient à la VI^e ou VII^e étape constructive du Templo Mayor, c'est-à-dire la période comprise entre 1486 et 1520 (Matos Moctezuma 1999a, pp. 102-103 ; López Austin-López Luján 2009, p. 213). Les explorations menées en 1995, dans l'angle nord-ouest de la cour, ont ensuite permis la découverte d'un *chac mool*, réutilisé dans la fondation d'un mur colonial, tandis qu'en 1996 furent détectées deux sculptures Tlaloc, dont la fonction était peut-être celle de créneaux (Barrera Rodríguez 2006, pp. 275-276). Les autres chercheurs qui se sont consacrés à l'analyse de cette découverte sont Peñafiel (1910) et Hernández Pons (1984 et 1997a).

Tenochtitlan⁹⁹³. Dans la partie inférieure gauche de la planche, ce qui correspondrait, dans un plan orienté, au nord-ouest de l'enceinte cérémonielle, est visible un temple sur pyramide avec une orientation nord-sud, qui présente le chambranle rouge, à l'intérieur duquel nous voyons la tête d'une divinité à la peinture faciale noire dans la partie inférieure du visage et rouge dans la partie supérieure. Il s'agit d'un attribut iconographique typique de Cihuacoatl ainsi que de la vieille déesse Ilamatecuhtli avec laquelle elle se confond⁹⁹⁴. Seler identifie cette structure comme étant la Maison des Aigles⁹⁹⁵ ou un *telpochcalli*⁹⁹⁶. Ignacio Marquina suit la même interprétation d'Alcocer, mais il met l'accent sur l'importance de considérer la confusion commise par le Dominicain entre le temple des dieux étrangers, appelés Coateocalli – dont l'inauguration est aussi documentée par Alvarado Tezozomoc⁹⁹⁷ – et le temple de la Femme Serpent. Il situe ce dernier à l'emplacement relaté par Durán, et celui consacré aux autres dieux un peu plus au nord⁹⁹⁸. Hernández Pons, auteur d'un ouvrage consacré aux fouilles réalisées dans la demeure du Marqués del Apartado, considère que, erronément, le plan reconstitutif de l'enceinte cérémonielle de Tenochtitlan élaboré par Marquina ne prend pas en compte l'orientation nord-sud de l'édifice, puisque le bâtiment représenté dans cette carte est orienté vers l'est (Fig. 72)⁹⁹⁹.

Ces renseignements spatiaux ne coïncident pas avec ceux documentés par Alvarado Tezozomoc à l'égard du palais du souverain appelé *T'llan-calco*. En effet, selon le

⁹⁹³ Alcocer (1935, p. 58).

⁹⁹⁴ Dans le *Codex Borbonicus* (1991, pl. n° 23, 26, 28, 36) la déesse arbore les cheveux bouclés des êtres de l'Inframonde, la bouche décharnée et la tête ornée de petites bannières sacrificielles, attributs typiques de l'iconographie de la déesse terre Tlaltecuhli (Matos Moctezuma 1999a, pp. 16-50 ; Pasztory 1998, pp. 151-160 ; Mikulska Dąbrowska 2008a, pp. 139-195). Dans les *Primeros Memoriales* (Jiménez Moreno 1974, p. 60) la déesse fêtée en T'itil, Ilamatecuhtli, dont nous avons souligné les relations avec Cihuacoatl, est définie comme l'épouse de Mictlantecuhtli. De plus, Cihuacoatl partage avec Xiuhtecuhtli la planche n° 23 du *Codex Borbonicus*, consacrée à Izcaltl et, pour autant, à la vingtaine en l'honneur du feu. Selon la *Relación de Huaxtepeque (Relaciones geográficas del siglo XVI : México* 1986, p. 202 ; Olvera Limón 2001a, p. 143) la déesse crachait du feu, et dans les *Primeros Memoriales* (1974, pl. n° 264r) sa peinture faciale – rouge et noire – est arborée par Xiuhtecuhtli et Chantico dans le *Codex Borbonicus* (pl. n° 18 et 20 ; Seler 1963, v. I, p. 93).

⁹⁹⁵ Seler (1990-1998, Livre III, p. 120).

⁹⁹⁶ Seler (1902), cité en Hernández Pons (1997a, p. 49).

⁹⁹⁷ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XCVI, p. 413 ; chap. XCVII, p. 415). Il importe de signaler que ce chroniqueur, exactement comme Durán, semble confondre le Coateocalli avec le Coatlan, puisqu'il utilise les deux dénominations pour se référer au temple inauguré par Motecuhzoma.

⁹⁹⁸ Marquina (1960, pp. 91-94).

⁹⁹⁹ Hernández Pons (1997a, p. 51). Nous avons précédemment souligné la connexion spatiale existant entre le *calmecac* de rue Donceles n° 97, identifié comme étant le *Mexico Calmecac* de Sahagún, et l'endroit appelé *T'llan Calmecac*. Or, il importe de signaler que, parmi les pièces découvertes dans la Casa del Marqués del Apartado, se trouvent les restes d'un créneau en forme de conque vue en coupe, exactement la même typologie de créneaux retrouvés dans l'exploration archéologique menée en Donceles n° 97, aujourd'hui visibles dans le Musée du Templo Mayor (Barrera Rodríguez-López Arenas 2008 ; Hernández Pons 1997a, p. 137).

chroniqueur mexicain, ce dernier se situait là où était la Casa de Moneda, dont la localisation a été fixée en différents endroits par les spécialistes. Selon Seler, qui se base à la fois sur les données d'Alvarado Tezozomoc et sur le *Diálogo segundo* de Cervantes de Salazar, le *Tlillancalco* se trouvait sur le flanc méridional de la Plaza Mayor, puisque ce dernier auteur dit que cet édifice était localisé, en 1554, près du Portal de las Flores, de l'autre côté de l'Acequia Real qui passait par ce qui est maintenant la rue Corregidora. Selon le savant allemand, la célèbre statue de Coatlicue, découverte en 1790 près du Portal de las Flores, aurait été localisée précisément dans le *Tlillancalco*, qu'il considère précisément comme un temple consacré à la déesse de la terre, de par sa relation avec la charge de Cihuacoatl¹⁰⁰⁰. Selon Alcocer, en revanche, cette dernière, malgré la distance entre le lieu de sa découverte et l'emplacement du temple de Cihuacoatl, aurait eu sa place dans ce sanctuaire, au croisement des rues Donceles et República de Argentina, en raison des liens très étroits qui unissaient ces deux déesses¹⁰⁰¹. En se basant sur les informations offertes par Alfonso García Ruíz, Alfonso Caso affirme que la Casa de Moneda se localisait, jusqu'en 1562, dans celle qui est maintenant la rue 5 de Febrero, dans la partie sud-ouest du Zócalo. Ensuite, elle avait été déplacée sur le côté du Palais National¹⁰⁰². Marquina, de son côté, identifie le *Tlillancalco* comme étant le palais du Cihuacoatl, et il le localise – toujours en se basant sur les documents que nous venons de mentionner – au coin de la rue 16 de Septiembre et de la Plaza de la Constitución (Fig. 57)¹⁰⁰³.

Après avoir passé en revue l'ensemble des données examinées par les chercheurs, il nous semble pouvoir prudemment conclure que l'appellation de *Tlillan* puisse être attribuée au moins à deux espaces différents. Le premier était le sanctuaire où l'on gardait l'effigie de la déesse, ainsi que le monastère des prêtres qui y était rattaché, ce que nous pouvons identifier, même de manière hypothétique, avec la structure découverte au coin des rues Donceles et República de Argentina. Le deuxième – aussi appelé *Tlillan calmecac* ou *Tlillancalco* – faisait partie du palais du *tlatoani* ou se localisait près des espaces royaux ; on y éduquait les fils des seigneurs et le souverain s'y retirait pour réaliser des rituels pénitentiels¹⁰⁰⁴.

¹⁰⁰⁰ Seler (1990-1998, Livre III, p. 127).

¹⁰⁰¹ Alcocer (1935, p. 58).

¹⁰⁰² Caso (1956, p. 45).

¹⁰⁰³ Marquina (1960, pp. 93-94).

¹⁰⁰⁴ Cette interprétation avait été proposée aussi par González González (2005, p. 54).

5.3.2a Le *Tlillan* et la « Casa Negra » d'Atzacualco

Le faisceau d'informations issues de la documentation archéologique dévoile encore d'autres informations extrêmement intéressantes au sujet du *Tlillan*. En 1977 eurent lieu des fouilles de sauvetage, mises en place par le Departamento de Salvamento Arqueológico, au n° 44 de la rue República de Venezuela, dans le centre historique de la ville. Ces travaux ont mené à la découverte d'un complexe civico-cérémoniel qui, selon le plan des quartiers réalisé par Alfonso Caso, se situait dans la *parcialidad* nord-orientale d'Atzacualco, dans le quartier appelé *Teocaltitlan*. Nous savons que cette dénomination fait référence à l'endroit où, normalement, se situait l'espace cultuel le plus important de la *parcialidad*¹⁰⁰⁵ (Fig. 58). Cet endroit, qui pouvait être rejoint seulement par voie d'eau, présentait, du côté ouest, c'est-à-dire la direction par où passait le canal, un embarcadère où l'on amarrait les bateaux, qui menait à un couloir avec une orientation nord-sud formé par deux murs et un sol complètement peint en noir. Par ailleurs, le canal était délimité par des cerisiers qui, selon Reina Cedillo, détenaient un fort symbolisme en relation avec cet espace, puisque leurs fruits étaient également noirs. Dans cet ensemble cérémoniel, la structure qui a retenu plus que les autres l'attention des archéologues est la pièce qui a été appelée « Casa Negra ». On accédait à cette structure par un portique, formé par quatre colonnes, qui donnait sur une cour où était présent un petit oratoire. Dans la partie occidentale de cette cour se trouvait l'accès à une enceinte circulaire dont le sol et les murs étaient à nouveau complètement peints en noir. Une grande tâche de *copal* couvrait le sol, ce qui nous informe du fait que le *tlenamaquiliztli* était un rite majeur dans cet espace. Dans cette pièce furent découverts deux brasiers tripodes campaniformes, avec des supports en forme de crânes, abandonnés, et présentant comme décoration, une bande rouge avec la représentation de la croix de Saint André, symbolisant le feu¹⁰⁰⁶. Une petite cour, située dans la partie septentrionale de la Casa Negra, était caractérisée par des murs peints à la détrempe, où prédominaient les couleurs rouge et noir, avec des décorations de cônes tronqués et une croix également rouge avec cercles noirs (Fig. 59-60).

La présence de la statue d'un jaguar porte-offrandes, retrouvée sur le sol stucqué du portique qui donnait accès à la pièce, entre les colonnes, caractérisé par les couleurs orange et bleu ainsi que par l'absence du pied gauche, a poussé Reina Cedillo à y voir une

¹⁰⁰⁵ Caso (1957); Cedillo Vargas (2000, p. 69).

¹⁰⁰⁶ Cet aspect a fait supposer aux spécialistes que l'abandon des brasiers signifiait que le site avait été clôturé et rituellement mort (Cedillo Vargas 2000, p. 71).

manifestation de Tepeyollotl, le Cœur de la Montagne. Comme analysé précédemment, il s'agissait de l'un des aspects du Seigneur au Miroir Fumant en tant que seigneur des grottes, dont la « Casa Negra » aurait pu être une représentation symbolique¹⁰⁰⁷. De plus, au-dessus du mur occidental de la pièce, fut découverte une caisse de *tezontle* noir contenant trois statues, également noires, représentant le dieu Ehecatl dans trois positions différentes. Là encore, ces éléments ont été rapprochés du symbolisme du vent septentrional, appelé Mictlampa par les informateurs de Sahagún, puisqu'il soufflait depuis le nord et était considéré comme très dangereux¹⁰⁰⁸.

5.3.3. Le *Tlillan*, le Feu et l'Inframonde

À l'issue de ces considérations, nous pouvons affirmer que le symbolisme attaché à la dimension liturgique du *Tlillan* était manifestement nocturne et igné. Les instances surnaturelles qui y étaient associées étaient les habitants du Mictlan, tout comme Xiuhtecuhtli, Cihuacoatl-Ilamatecuhtli et, par rapport à certaines caractéristiques de cet espace, Tezcatlipoca y figurait aussi. En effet, nous nous proposons de démontrer, à travers cette analyse, les liens qui unissaient ces personnalités divines à la Maison de l'obscurité étudiée dans ce chapitre.

D'abord, nous avons vu que les ministres du culte opérant dans l'enceinte du *Tlillan* s'occupaient aussi de la liturgie associée au Seigneur du Mictlan, dont l'effigie était hébergée dans le *Tlalxico*. S'il s'avère probablement hasardeux de supposer une proximité spatiale entre ce sanctuaire et le *Tlillan* de Cihuacoatl, nous pouvons quand même en démontrer l'association avec le feu et le Seigneur de Turquoise. En effet, Xiuhtecuhtli est

¹⁰⁰⁷ L'archéologue établit une comparaison entre les attributs du jaguar d'Atzacualco et la représentation de Tepeyollotl dans la planche n° 3 du *Codex Borbonicus*. Dans cette illustration, en effet, les deux miroirs fumants arborés par la divinité portent les mêmes couleurs que la statue du jaguar, et la planche montre également un vase tripode avec supports en forme de crânes que la chercheuse a mis en relation avec les activités réalisées dans le sanctuaire découvert (Cedillo Vargas 2000).

¹⁰⁰⁸ *Ibidem*, p. 71 ; Sahagún (1950-1982, Livre VII, chap. 4, p. 14). Il est connu que la terre, la nuit et le jaguar étaient étroitement associés dans la pensée indigène. De par le destin qui est associé à ce félin au moment de la naissance du soleil à Teotihuacan (Sahagún 1950-1982, Livre VII, chap. 2, p. 6 ; *Leyenda de los Soles* 2011, p. 183) et par les éléments qui distinguent son iconographie dans les documents pictographiques, comme la présence d'une grotte ou d'atours en coquillage (*Codex Vaticanus B* 1993, pl. n° 22, 51, 87 ; *Codex Borgia* 1963, pl. n° 14, 54, 63, *Codex Borbonicus* 1991, pl. n° 3), Tepeyollotl apparaît étroitement associé à la lune, comme l'a démontré Olivier. Or, cet astre est souvent comparé à une grotte, un espace, comme le ciel étoilé gouverné précisément par cette instance, en sa qualité de Cœur de la Montagne. Pour un approfondissement, nous renvoyons à (Olivier 1997, pp. 112-118 et 1998).

dénommé « celui qui réside dans le nombril de la terre »¹⁰⁰⁹ et l'une de ses appellations est *Tlaxixtenticā*, « celui qui remplit le nombril de la terre »¹⁰¹⁰. Effectivement, rappelons l'appartenance du dieu du feu aux trois niveaux du cosmos, l'inframondain, le terrestre et le céleste¹⁰¹¹. En ce qui concerne la Femme Serpent, les documents coloniaux et pictographiques attestent, comme nous l'avons souligné dans les pages précédentes, de son étroite relation avec la vieille déesse Ilamatecuhtli, tout comme avec la déesse du foyer domestique, Chantico. Un élément supplémentaire, qui plaide en faveur des associations que nous sommes en train d'expliquer, est représenté par les éléments ignés présents dans l'architecture du *Tlillan* – dans le récit de Durán – tout comme de la « Casa Negra » de la rue Venezuela n° 44. Selon Seler, le *Tlaxicco* était le temple du dieu du feu¹⁰¹². À ce propos, il est intéressant d'évoquer le symbolisme de la croix de Saint André, l'élément qui caractérise le glyphe du *Tlillan* dans le *Codex Mendoza*. Les spécialistes s'accordent sur l'étroite relation existant entre cet emblème, l'évocation des quatre directions cosmiques et la dimension ignée¹⁰¹³. Effectivement, nous rencontrerons le même symbole affiché sur le chambranle de la porte d'accès d'un temple peint dans la planche du *Codex Borbonicus* consacrée à la vingtaine de Panquetzaliztli¹⁰¹⁴. Cette image, qui montre précisément l'allumage du Feu Nouveau sur la montagne Huixachtecatl, nous permet également de voir que le glyphe quadripartite est arboré par les quatre religieux opérant autour du grand foyer, en tant que décoration qui constitue leur peinture faciale, tout comme dans les étoles blanches qu'ils portent. Comme l'a souligné Parsons, la croix de Saint André décore, dans ce document pictographique, les parois d'encensoirs et les brasiers¹⁰¹⁵. Rappelons aussi que cette même décoration était représentée sur les brasiers campaniformes de la « Casa Negra » d'Atzacualco¹⁰¹⁶. Finalement, il n'est pas anodin de

¹⁰⁰⁹ Sahagún (1950-1982, Livre VI, chap. 17, p. 88).

¹⁰¹⁰ *Ibidem* (Livre II, chap. 38, p. 168) ; Limón Olvera (2001b, pp. 53-54).

¹⁰¹¹ *Ibidem*, pp. 54-55.

¹⁰¹² Seler (1963, vol. 2, p. 224).

¹⁰¹³ Paso y Troncoso (1898, p. 246) ; (Parsons 2003) ; Aveni (2005, pp. 208-209). À ce sujet, nous renvoyons aussi à López Austin (1990) ; Anders-Jansen-Reyes García (1994) ; Limón Olvera (2001a). Par ailleurs, il importe de souligner que, selon Anders, Jansen et Reyes García (1994, p. 151) un symbole associable à une croix blanche sur fond noir est parfois associée aux divinités de la mort (*Codex Borgia* 1963, pl. n° 53 et 70 ; *Codex Vaticanus B* 1993, pl. n° 58). Rappelons aussi la pl. n° 10 du *Codex Borbonicus* (1991) : de part et d'autre d'un arbre qui rappelle le *xocotl*, érigé en l'honneur du dieu du feu, nous voyons Tonatiuh et Mictlantecuhtli. À ce propos, nous renvoyons à Graulich (2004-2005 ; 2008) et Limón Olvera (2001a).

¹⁰¹⁴ *Codex Borbonicus* (1991, pl. n° 34).

¹⁰¹⁵ *Ibidem*, pl. n° 5, 6, 7, 12, 13, 20, 34.

¹⁰¹⁶ Nous sommes conscients que ce symbole – étroitement associé au feu – trouvait de manière naturelle sa place en tant que décoration d'objets rituels avec lesquels on maniait, ou qui contenaient précisément du feu, et que cela n'implique pas une relation exclusive avec l'espace du *Tlillan*. Un superbe exemple est

souligner qu'en tant qu'*otlamaxac*, cette croix était parfois assimilée à une « croisée des chemins », espaces inquiétants, l'apanage du Seigneur au Miroir Fumant et des Cihuateteo¹⁰¹⁷.

5.3.4. Le *Tlillan* et la divination

Un extrait de la *Monarquía Indiana* de Torquemada a retenu notre attention. Il s'agit du passage où le chroniqueur cite le *Tlillan*, défini comme « la salle noire (qui serait la salle des augures) »/« *la sala negra (que según parece era la sala de los agüeros)* »¹⁰¹⁸. En effet, les informateurs indigènes de Sahagún relatent que, comme précédemment évoqué, c'était précisément dans le *Tlillan* que se trouvait le *tlatoani*, lorsque les habitants de Tenochtitlan sont allés lui montrer les phénomènes prodigieux représentés par l'oiseau avec le miroir sur le front et les hommes à deux têtes. Reprenons le passage du Livre XII qui décrit le moment où Motecuhzoma reçoit le premier de ces présages :

« [...] quand les gens de l'eau étaient allés chasser [...], ils ont attrapé un oiseau cendré, semblable à une grue. Alors ils vont dans le *Tlillan Calmecac* pour le montrer à Motecuhzoma. Midi était passé. Sur sa tête se trouvait un miroir, rond, circulaire, comme s'il était percé au milieu. À cet endroit apparaissent le ciel, les étoiles – la constellation Mamahuaztli. Et Motecuhzoma considère cela comme un présage très négatif, quand il voit les étoiles et les Mamahuaztli. Et quand il regarde dans la tête de l'oiseau une seconde fois, il voit des gens qui venaient massés, qui venaient comme des conquérants, qui venaient avec des tenues de guerre. Des cerfs les transportaient sur leurs dos [...] »/ « [...] *ceppa tlatlamaia, manoço tlamatlaviaia in atlaca ; centetl cacique tototl nextic, iuhqujn tocujlcoiotl ; njman qujttito in Motecuçoma, tlillan, calmecac : ommotzçalo in tonatiuh, oc tlaca, iuhq'n tezçatl icpac manj, malacachtic, tevilacachtic, iuhqujn xapotticac : vmpa onnecia in ilbujcatl, in ciciltaltin, in mamalhoaztli. Aub in motecuçoma, cenca qujmotetzavi in jquac qujmjtac ciciltaltin, yoan mamalhoaztli. Aub injc vppa ontlachix in jcpac tototl, ene qujttac, iuhquj on in maacame, moquequetztivitze, tepeubtivitze, moiaochichiubtivitze, qujnmama mamaça [...]* »¹⁰¹⁹.

constitué par l'Offrande n° 130 du Temple Mayor, où furent découverts 31 encensoirs décorés de ce même emblème igné, dont les manches arboraient les traits d'animaux et êtres fantastiques dont le symbolisme était étroitement associé aux propriétés métamorphosant du feu, comme l'aigle, le papillon ou le *xihcoatl* (González López-Aguirre Molina-Medina 2012, pp. 95-106). Toutefois, nous considérons qu'à la lumière de l'association existant entre la Maison de l'obscurité et la dimension ignée, la présence de brasiers décorés avec la croix de Saint André, dans le petit sanctuaire d'Atzacualco, puisse être à son tour considérée comme une preuve de plus des analogies que nous sommes en train de proposer.

¹⁰¹⁷ *Codex Borgia* (1963, pl. n° 14) ; *Codex Fejérváry Mayer* (1994, pl. n° 2). Pour un approfondissement, nous renvoyons à Olivier (1997, pp. 56-59).

¹⁰¹⁸ Torquemada (1975-1983, Livre II, chap. XC, p. 322).

¹⁰¹⁹ Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 1, p. 3).

Le symbolisme attaché à ce présage a été analysé de manière approfondie, et associé à l'annonce de l'écroulement de l'hégémonie mexica. En particulier, il s'agirait de la reprise d'un modèle mythique bien connu, celui qui avait annoncé la destruction de la ville paradisiaque de Tollan¹⁰²⁰. Néanmoins, la relation existant entre l'opération rituelle réalisée par Motecuhzoma et l'espace où cela eut lieu n'a pas retenu l'attention des spécialistes. Pour notre part, en revanche, nous ne considérons pas la présence du *tlatoani* dans le *Tlillan calmecac* comme étant un événement fortuit. Non seulement, en effet, lors de la présentation du présage suivant, représenté par les hommes à deux têtes, le monarque se trouve à nouveau dans le *Tlillan*, mais un élément clé, dans la description que nous venons de présenter, semble pouvoir rattacher cet espace avec la pratique de la divination : il s'agit de la présence du miroir. Nous savons que cet instrument était l'apanage du Maître du destin, le Seigneur au Miroir Fumant, qui l'arborait comme élément constitutif de sa parure. Or, le miroir étincelant décrit par les informateurs du moine franciscain, arboré par l'oiseau cendré, n'était pas un miroir quelconque, car il s'agissait d'un *tlachieloni*, l'instrument pour voir, percé au milieu, à travers lequel Tezcatlipoca observait le monde et les actions des hommes. Ce faisceau d'éléments semble confirmer que le souverain se trouvait dans le *Tlillan* précisément sous ses traits de monarque-devin, pour interpréter les signaux divins envoyés par les instances surnaturelles¹⁰²¹. À l'issue de cette réflexion, il ne sera pas étonnant de constater que la « Casa negra » d'Atzacualco réitérait, dans son symbolisme, une relation avec le Seigneur au Miroir Fumant. Sous les traits de Tepeyollotl, le Cœur de la Montagne, il s'agissait de la divinité des grottes, espaces représentés, parfois, comme des miroirs ou assimilés à cette classe d'objets¹⁰²². De plus, la personnalité divine de Tezcatlipoca s'insère de manière cohérente dans un espace autrement associé aux entités ignées et nocturnes. Rappelons qu'il était appelé « Seigneur de l'enfer »¹⁰²³, qu'un de ses signes du calendrier était 1 *Miquiztli* et que parfois il apparaît à la place de Mictlantecuhtli, dans les documents

¹⁰²⁰ Graulich (1994, pp. 226-234).

¹⁰²¹ L'édition d'Anderson et Dibble relate, dans la note n° 13 du chap. 1 du Livre XII, la traduction offerte par Bustamante (*Aparición*, p. 10) : « Ils l'amènèrent en présence de Moctezuma, qui se trouvait dans des palais qui s'appellent *Tlillancalmecatli* (cela veut dire, palais teints de noir) et il semble que, exactement comme il possédait d'autres palais pour se réjouir, richement édifiés, ce *Tlillancalmecatli*, il l'avait pour se retirer aux temps d'adversités et de tristesse » / « *la llevaron a presencia de Moctezuma, el cual por entonces estaba en unos palacios que se llamaban Tlillancalmecatle (quiere decir, palacios teñidos de negro) y parece que como tenía otros palacios para alegrarse, ricamente edificados, este Tlillancalmecatle tenía para recogerse en el tiempo de adversidad y tristeza* ».

¹⁰²² Sahagún (1950-1982, Livre XI, pl. n° 924-926), voir Olivier (1997, p. 296).

¹⁰²³ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XXX, p. 140).

pictographiques¹⁰²⁴. Dans l'analyse de la vingtaine de Toxcatl, d'autre part, nous avons pu souligner les relations existant entre le Seigneur au Miroir Fumant et Xiuhtecuhtli : instances protectrices du pouvoir royal, elles étaient tout de même porteuses du *tlachieloni*¹⁰²⁵.

À la lumière des données recueillies, nous considérons que le *Tlillan* se distingue comme étant un espace apanage des instances divines appartenant aux domaines du feu, de l'inframonde et de la divination. Nous avons illustré jusqu'à quel point il est possible d'approfondir les niveaux de lecture reliés à la symbolique de cette catégorie d'espaces. En raison de ces caractéristiques, il est possible de compter le *Tlillan* parmi les espaces religieux mexicains porteurs d'une remarquable valeur polysémique.

Pour consulter la synthèse des espaces sacrés utilisés en Huey Tecuilhuil à l'intérieure de l'enceinte cérémonielle, nous renvoyons à la Fig. 61.

6. Les parcours cérémoniels

Tableau n° 4 : Les déplacements de Huey Tecuilhuil selon la version nahuatl du *Codex de Florence*

Jour du mois	Moment journée	Verbes employés	Participants	Itinéraire
9 ^e jour	Soir	<i>Aquia</i> : « entrer » ; <i>Xalaquja</i> : « entrer dans le sable »	<i>Ixiptla</i> de Xilonen	Tetamazolco
9 ^e jour	Soir	« <i>Aci</i> » : « arriver »	<i>Ixiptla</i> de Xilonen	Du Tetamazolco à Necoc Ixhecan
9 ^e jour	Soir	<i>Toctia</i> : « Renforcer » ; <i>Huica</i> : « Conduire » ; <i>Tlaiaaolao</i> : « Aller autour » ; <i>Malacacha</i> : « Aller en faisant des cercles »	<i>Ixiptla</i> de Xilonen	Est dit des porteurs de l'année renforcés par la cérémonie de Xilonen
10 ^e jour	Aube	<i>Tenanamiqui</i> : « Sortir pour recevoir quelqu'un, accueillir »	Prêtres	Attente de l'arrivée de l' <i>ixiptla</i> au temple de Cinteotl
10 ^e jour	Aube	<i>Aci</i> : « Arriver »	Xilonen et son cortège	Du temple de Xilonen au temple de Cinteotl
10 ^e jour	Aube	<i>Quioalnamiqui</i> :	Prêtre <i>ilenamacac</i>	Temple de

¹⁰²⁴ Comme l'a remarqué Graulich (1999, p. 264), parfois Tezcatlipoca se substitue à Miclantecuhtli en tant qu'instance opposée au soleil (Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 12, pp. 33-34 ; *Tonalamatl Aubin* 1893, pl. n° 10 ; *Codex Borbonicus* 1991, pl. n° 10 ; *Codex Vaticanus B* 1993, pl. n° 58).

¹⁰²⁵ *Supra*, chap. III, II, 5.1.1.

		« Sortir pour recevoir quelqu'un, accueillir »		Cinteotl, accueil de l' <i>ixiptla</i> de Xilonen
10 ^e jour		<i>Tlecabnia</i> : « Monter, escalader »	Les prêtres et l' <i>ixiptla</i> de Xilonen	On monte au sommet du temple de Cinteotl

6.1. Les espaces de l'enceinte cérémonielle et la course *Xochipayina*

Le récit de Durán contient la description d'une cérémonie appelée *Xochipayina*¹⁰²⁶, ou *Xochicalaquia*¹⁰²⁷, dont l'espace de réalisation était le centre cérémoniel de Tenochtitlan et, en particulier, le Temple Mayor. Après le sacrifice de l'*ixiptla* de Cihuacoatl, la cour du centre cérémoniel était le théâtre d'une grande danse à laquelle participaient les seigneurs et les jeunes filles. Ils étaient tous ornés de guirlandes fleuries de *cempoalxochitl*, qu'ils arboraient sur la tête, au cou et dans les mains. Vraisemblablement, la danse s'achevait au coucher du soleil, puisque le Dominicain spécifie que cette chorégraphie durait toute la journée. À ce moment-là, tous les participants enlevaient les ornements de fleurs et montaient au sommet de la Grande Pyramide pour aller les déposer devant l'effigie du Colibri de la gauche. Durán insiste sur le fait qu'il s'agissait de prémices, car aucune fleur de *cempoalxochitl* n'avait été offerte avant cette fête¹⁰²⁸. L'offrande de fleurs était une sorte de signal, après lequel les jeunes garçons qui vivaient dans le *calmecac* annexé à l'espace de la Grande Pyramide sortaient et allaient se mettre en file près du Huey Tzompantli, en face du Templo Mayor¹⁰²⁹. Ils commençaient alors à courir à toute vitesse, pour rejoindre le sommet de l'édifice et s'emparer des fleurs. Les quatre premiers garçons qui parvenaient à gagner étaient les vainqueurs de la cérémonie, et ils formulaient des considérations malicieuses à l'égard des filles propriétaires des guirlandes respectives¹⁰³⁰.

Ce rite a attiré l'attention des chercheurs, qui ont essayé d'en donner une interprétation cohérente avec le déroulement de la vingtaine. C'est notamment le cas de

¹⁰²⁶ Ce vocable vient du mot *xochitl*, fleur, et du verbe *payina*, « courir vite, avec agilité ». Pour cela, Wimmer donne, comme traduction, « courir pour la fleur » (Wimmer 2006, *s.v.* *xochitl*, *payina*, *xochipayina*). Durán (1984, t. I, chap. XIII, p. 129) interprète ce nom comme « apresuramiento de estas rosas ».

¹⁰²⁷ Dans ce cas, la forme verbale est *calaquia*, ce qui signifie « introduire, rentrer, enfermer une chose » (Wimmer 2006, *s.v.* *calaquia*). La traduction du mot, donc, pourrait être celle de « introduire la fleur », en référence au Temple de Huitzilopochtli. Durán (*Ibidem*) traduit par « ofrecer y traer rosas al templo como por diezmo o primicia ».

¹⁰²⁸ Rappelons la comparaison établie par Graulich (1999, p. 295) entre les fleurs *cempoalxochitl* et celles du tabac. Les premières auraient représenté une allusion à la personnalité divine de Xilonen, tandis que les secondes auraient évoqué le champ d'action de Cihuacoatl, la deuxième déesse fêtée en Huey Tecuilhuitl.

¹⁰²⁹ Durán (1984, t. I, chap. XIII, p. 129).

¹⁰³⁰ *Ibidem*, chap. XI, p. 266.

Graulich, qui analyse ce défi agonistique avec une méthodologie comparative qui rapproche le Xochipayina d'un rituel tout à fait semblable, réalisé dans la vingtaine parallèle de Huey Tecuilhuitl, c'est-à-dire Tititl. Avant d'analyser l'interprétation du chercheur belge, par conséquent, il vaut mieux présenter le rite mis en place lors de la vingtaine consacrée à Ilamatecuhtli. Selon Sahagún, le déroulement du rite était le suivant. Un *tlenamacac*, habillé comme un jeune guerrier, descendait du Templo Mayor en portant une feuille de maguëy sur laquelle était fichée une petite bannière. Une fois au pied de l'édifice, il la jetait dans le *cuauhxicalli*, où se dressait le « grenier d'Ilamatecuhtli », une structure en bois enveloppée de papier qui représentait la déesse. À ce moment, des prêtres *tlamacazque* commençaient à monter au sommet de la pyramide, à toute vitesse, en essayant de s'emparer d'une fleur, appelée *teoxochitl*, fleur divine, qui avait été déposée en haut, probablement devant l'effigie du Colibri de la gauche. Ils descendaient ensuite en toute hâte, et ils allaient jeter le végétal dans le *cuauhxicalli*, auquel un religieux avait mis le feu. La fleur, par conséquent, était brûlée¹⁰³¹ (cf. tableau n° 5).

Tableau n° 5 : La course Xochipayina dans le cycle des vingtaines

Xochipayina Huey Tecuilhuitl	Xochipayina Tititl
Réalisée dans le Templo Mayor	Réalisée dans le Templo Mayor
Les protagonistes étaient les jeunes garçons du <i>calmecac</i>	Les protagonistes étaient les prêtres <i>tlamacazque</i>
Lieu de départ : le <i>Huey Tzompantli</i>	?
Montée au sommet de la pyramide pour s'emparer des fleurs de <i>tempoalxochitl</i>	Montée au sommet de la pyramide pour s'emparer de la fleur appelée <i>teoxochitl</i>
Les quatre premiers garçons étaient les vainqueurs	?
?	Descente et crémation de la fleur dans le <i>cuauhxicalli</i> où brûlait le « grenier d'Ilamatecuhtli »

Selon Graulich, le Xochipayina de Huey Tecuilhuitl n'était qu'une variante des cérémonies de la fête évoquant le paradis mythique de Tamoanchan et la transgression sexuelle commise par Tezcatlipoca et Xochiquetzal. Le chercheur belge attire l'attention sur le fait que les fleurs, attrapées par les jeunes garçons, fécondateurs potentiels, étaient un symbole du sexe féminin et de la fécondation. Cette métaphore sexuelle s'explique davantage par le fait que celles qui avaient déposé les végétaux au sommet de la pyramide

¹⁰³¹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 36, p. 157) ; Sahagún (1989, t. I, p. 170).

étaient les jeunes filles, objets de commentaires malicieux de la part des garçons. En Tititl, en revanche, les acteurs du rite étaient des prêtres, c'est-à-dire des hommes stériles, et l'action qu'ils effectuaient était précisément de brûler le *teoxochitl*. En suivant l'interprétation de Graulich, ce qu'on brûlait était le symbole du sexe féminin¹⁰³². Ces deux rites auraient eu pour but d'invoquer l'arrivée, respectivement, de la saison des pluies et de la saison sèche, puisque situés, dans le calendrier, environ quarante jours avant le changement de saison. L'action de cueillir les fleurs – en Huey Tecuilhuil – ou leur crémation – en Tititl – préfiguraient, respectivement, le début de la saison pluvieuse et, pour autant, des semailles, et le début de la saison sèche et d'un monde, par conséquent, aride¹⁰³³.

Agnieszka Brylak est l'auteur d'un article très intéressant ayant pour thème les défis agonistiques réalisés dans le cycle des fêtes religieuses des anciens Nahuas, où elle consacre quelques pages à la cérémonie du *Xochipayina*. L'analyse de cette course rituelle, considérée comme étant « saturée d'allusions sexuelles »¹⁰³⁴, reprend, pour la majorité, l'interprétation offerte par Graulich, notamment en ce qui concerne la relation existant entre la fleur et le symbolisme du sexe féminin. Néanmoins, selon la chercheuse polonaise, le *tlenamacac* qui lançait la feuille de maguëy dans le *cuanhxicalli* était aussi celui qui y jetait la fleur *teoxochitl*, un détail qui n'est mentionné ni dans la version nahuatl, ni dans la version espagnole du *Codex de Florence*. De plus, elle considère que tous les *tlamacazque* qui participaient à la course arboraient la tenue du prêtre du feu, définie comme étant celle d'un jeune chasseur, autre élément qui ne fait pas son apparition dans le document¹⁰³⁵. Malgré ces incohérences troublantes, il importe de signaler un aspect significatif de la recherche réalisée par Brylak, c'est-à-dire l'importance accordée à la dimension militaire de cette poursuite ritualisée, où les jeunes garçons de Huey Tecuilhuil sont comparés à des guerriers qui veulent à tout prix s'emparer des fleurs, métaphore des victimes sacrificielles¹⁰³⁶. En effet, les fleurs détenaient une polysémie manifeste, qui

¹⁰³² En revanche, selon Johansson (2002, p. 83), l'action du feu, dans ce contexte rituel, aurait une fonction régénératrice, métaphore de l'ouverture vers un nouveau cycle. La fleur lancée dans le *cuanhxicalli*, par conséquent, est considérée par le chercheur, comme étant « l'agent masculin de la fécondation ».

¹⁰³³ Graulich (1999, pp. 179-182).

¹⁰³⁴ Brylak (2011a, p. 129).

¹⁰³⁵ *Ibidem*, p. 130. La description qu'en donnent les informateurs de Sahagún montre que le prêtre portait un manteau en filet, son *axtaxelli*, l'ornement en plumes de héron, un pied de cerf et un labret (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 36, p. 157).

¹⁰³⁶ Brylak (2011a, p. 130).

s'exprimait dans leur connotation de métaphore du sexe féminin¹⁰³⁷, mais aussi de symbole igné et céleste¹⁰³⁸, d'allégorie du sang et de la guerre, ainsi que du combattant voué à la mort sacrificielle¹⁰³⁹. Le corpus des poèmes en langue nahuatl copiés par les religieux espagnols au début de l'époque coloniale témoigne d'un thème très récurrent qui correspond à celui du guerrier-fleur prêt à être coupé, autrement dit, à mourir. Les guerriers aigles-jaguars sont appelés « fleurs précieuses répandues près des tambours »¹⁰⁴⁰, « fleurs de chair qui se fanent »¹⁰⁴¹, « fleurs de la guerre »¹⁰⁴² ; lors d'un combat « pleuvent les fleurs de la bataille »¹⁰⁴³. Ce concept – exprimé par le phénomène de la *xochiyayotl* – est bien résumé par Doris Heyden dans son livre consacré à la mythologie et au symbolisme de la flore dans le Mexique préhispanique. Elle dit que « le soleil est une fleur, comme l'étaient aussi la guerre, le sang, le guerrier qui meurt à la guerre et le captif qui donne sa vie sur la pierre du sacrifice » / « *El sol es una flor, como lo eran también la guerra, la sangre, el guerrero que muere en la guerra y el cautivo que da su vida en la piedra del sacrificio* »¹⁰⁴⁴. La lecture de cette vocation guerrière, dans le rite analysé, est renforcée par un détail spatial notable. En effet, les jeunes garçons qui bataillaient pour rejoindre le sommet de la Grande Pyramide commençaient leur course après avoir été mis en file près du *Huey Tzompantli* qui faisait face au Templo Mayor. Or, il s'agit d'un passage de première importance, dans la mesure où c'était précisément à cet endroit que s'alignaient les victimes sacrificielles, avant d'être conduites au sommet de la Grande Pyramide, pour y être sacrifiées¹⁰⁴⁵. De

¹⁰³⁷ Le *Codex Magliabechiano* raconte que c'était à partir d'un morceau du sexe de Xochiquetzal, arraché par une chauve-souris née de la semence du pénis de Quetzalcoatl – et ensuite arrosé avec de l'eau – que naissent les fleurs qui sentaient mauvais. En revanche, ce fut grâce à l'intervention de Mictlantecuhtli, auquel on ramène des fleurs, que naissent les fleurs qui sentent bon, après avoir été arrosées encore une fois (*Codex Magliabechiano* 1996, pl. n° 61v). « Couper la fleur » était une métaphore qui faisait allusion aux relations sexuelles, comme le démontre l'épisode mythique de la rupture de l'arbre de Tamoanchan à la suite de la transgression sexuelle commise par Xochiquetzal et Piltzintecuhtli-Tezcatlipoca (Graulich 2000a, pp. 62-65).

¹⁰³⁸ López Austin (1990, p. 314).

¹⁰³⁹ Selon Seler, dans les codex appartenant au groupe Borgia, les fleurs – en association avec d'autres instruments tels que la pointe en os ou l'épine de maguey – représenteraient une métaphore du sang des sacrifiés (Seler 1963, vol. I, p. 28).

¹⁰⁴⁰ Garibay (1964-1968, vol. I, chant n° 4, p. 7).

¹⁰⁴¹ *Ibidem*, chant n° 51, p. 80.

¹⁰⁴² *Ibidem*, vol. II, chant n° 3, p. 5.

¹⁰⁴³ *Ibidem*, chant n° 6, p. 11.

¹⁰⁴⁴ Heyden (1983b, p. 134). L'assimilation de la fleur avec le sang devient aussi patente dans la dimension iconographique. Parmi les attributs du dieu Quetzalcoatl figure – comme ornement de tête – un stylet fait d'os et épine de maguey (*Codex Borgia* 1963, pl. n° 9, 51, 56, 58, 62 ; *Codex Vaticanus A* 1900, pl. n° 28, 34, 76, 87 ; *Codex Fejervery-Mayer* 1901-1902, pl. n° 24 ; Spranz 2006, p. 150). Or, souvent de cet os jaillit un jet de sang qu'un petit oiseau vient sucer (*Codex Borbonicus* 1991, pl. n° 26, 27, 36) et parfois ce sang est remplacé par une fleur (*Codex Borbonicus* 1991, pl. n° 22, *Codex Magliabechiano* 1970, pl. n° 61r, 62r).

¹⁰⁴⁵ C'est notamment le cas lors des célébrations de la vingtaine de Xocotl Huetzi (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 29, p. 114) et de Panquetzalitzli (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 34, p. 147 ; Durán

cette manière, les jeunes garçons du *calmecat*, aspirants guerriers à la chasse de prisonniers sur le champ de bataille, parcouraient les mêmes étapes que celles du chemin emprunté par les captifs voués au destin d'offrande divine, auxquels ils s'assimilaient.

L'analyse globale des rites de l'année solaire nous permettra de constater que ces défis agonistiques étaient présents dans un certain nombre de vingtaines, dont celle de Toxcatl a été déjà mentionnée. L'étude globale de ces phénomènes, qui sera abordée dans le chapitre consacré à Panquetzaliztli¹⁰⁴⁶, va nous mener à postuler que la dimension militaire et sacrificielle, tout comme la représentation du guerrier dans sa double vocation de combattant victorieux et victime vouée au sacrifice, en était une constante.

6.2. Le tour processional de Xilonen

6.2.1. Une approche au rituel de *Xalaquia*, l'« entrée dans le sable »

La chronique de la fête de Huey Tecuilhuitl, relatée par les informateurs indigènes de Sahagún, contient une description détaillée d'un parcours cérémoniel emprunté par la jeune déesse-épousée Xilonen, accompagnée par les femmes qui lui étaient dévotes, les mêmes qui dansaient et chantaient pour elle la nuit avant sa mise à mort. L'*ixiptla* rejoignait quatre endroits sablonneux de la ville de Tenochtitlan, où elle réalisait un rituel appelé *Xalaquia*, nom qui a été traduit par « entrée dans le sable »¹⁰⁴⁷. Ce rituel se déroulait au coucher du soleil de la veille de son sacrifice. L'énigme de sa signification a attiré la curiosité des spécialistes en histoire des religions du Mexique central, qui ont essayé d'en déchiffrer le contenu symbolique et les étapes de sa réalisation. Par conséquent, cette partie du chapitre se caractérisera par un double axe de recherche. Premièrement, nous approcherons l'étude de ce rite grâce aux réflexions issues des hypothèses proposées par

1984, t. I, chap. II, p. 24). De plus, comme nous le verrons lors de la description des rites de la vingtaine d'Erection des Bannières, le râtelier à crânes représentait également l'un des espaces fréquentés par les prisonniers de guerre qui étaient présentés officiellement à Tenochtitlan, après leur arrivée dans la capitale. Ils y réalisaient, notamment, une procession *tlayabualoliztli* (Alvarado Tezozomoc 2001, chap. LXV, pp. 274-275 ; Durán 1984, t. II, chap. XXXVIII, p. 291).

¹⁰⁴⁶ *Infra*, chap. III, VIII, 6.4.1.

¹⁰⁴⁷ Ce mot se forme à partir de la forme verbale *aqui*, ce qui veut dire « entrer, pénétrer » et *xalli*, « sable ». Molina (2008, f° n° 7r) donne, comme traduction du verbe *aquia* : « meter ». La même interprétation est exprimée par Karttunen (1992, p. 12). Selon Siméon (1963, p. 690), *Xalaquia* serait le nom qu'on donnait à l'esclave qui représentait Xilonen la veille de sa mise à mort. Probablement cette explication se base sur l'interprétation littérale du passage contenu dans la version espagnole du *Codex de Florence*. Sahagún écrit, en effet, « cette offrande, ils l'appelaient *Xalaquia*, parce que le jour suivant, elle devait mourir » / « a esta ofrenda llamaban *xalaquia*, porque el día siguiente había de morir » (Sahagún 1989, t. I, p. 138).

les chercheurs qui ont analysé ce phénomène culturel. Deuxièmement, les implications symboliques de cet acte seront insérées dans le contexte spatial de l'île de Mexico-Tenochtitlan. Cette deuxième partie aura pour but de réunir toutes les informations contenues dans les sources à notre disposition, afin d'identifier les quatre lieux de réalisation de ce rituel dans le tissu urbain de la capitale mexica.

Tout d'abord, il importe de souligner qu'il s'agissait d'une cérémonie qui n'était pas exclusive de la Fête des Seigneurs, puisque nous la retrouvons également mentionnée lors d'autres cérémonies mensuelles. Nous renvoyons au tableau n° 6 pour une vision des vingtaines impliquées dans notre analyse.

Tableau n° 6 : le rite du *Xalaquia* dans le cycle des vingtaines

Vingtaine	Moment de réalisation	Lieu	Activités	Personnes impliquées
Cuahuitl Ehua (P. M.)	Au coucher du soleil	Atempan ¹⁰⁴⁸	Procession <i>Tlayabualoliztli</i>	<i>Ixiptla</i> des dieux aquatiques ; gens du peuple
Huey Tecuilhuiltl	Soir du 9 ^e jour du mois	Tetamazolco, Necoc Ixhecac, Atenchicalcan, Xoloco	Offrande d'encens ?	<i>Ixiptla</i> de Xilonen
Quecholli	Après-midi du 20 ^e jour du mois	Mixcoateopan ?	Procession <i>tlayabualoliztli</i> autour du <i>techcatl</i>	Les esclaves baignés
Panquetzaliztli	Soir du 20 ^e jour du mois	Le Temple de Huitzilopochtli	Procession <i>tlayabualoliztli</i> autour du <i>techcatl</i>	Les esclaves baignés offerts par les marchands
Izcalli	?	Le Temple de Xiuhtecuhtli	Procession <i>tlayabualoliztli</i> autour du <i>techcatl</i>	Les esclaves baignés, personnifications des Xiuhtecuhtli des quatre couleurs, et leurs épouses ?

Les points communs de ce tableau nous permettent de considérer que ce rituel avait pour protagonistes les esclaves baignés qui représentaient les montagnes, Xilonen, Mixcoatl, les dieux des marchands et les Xiuhtecuhtli¹⁰⁴⁹. Les étapes du rite, en outre,

¹⁰⁴⁸ Pour cette interprétation, nous nous basons sur la théorie présentée par Rodríguez Figueroa (2010, pp. 105-112), sur laquelle nous reviendrons par la suite.

¹⁰⁴⁹ Il faut reconnaître que la mention, dans la vingtaine de Quecholli (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 23, p. 138), de la convocation de « ceux qui allaient mourir » (*miquizque*), pour la réalisation du *Xalaquia*, ne permet pas de savoir si, dans ce cas, les *mamalin* en faisaient aussi partie. De plus, dans le cas de la fête du dieu chasseur, il faudrait aussi s'interroger sur la possibilité que le rite ait été réalisé par toutes les *ixiptlas* divines, dont faisaient aussi partie les représentants de Tlamatzincatl, Izquitecatl et de leurs épouses. Dans ce cas, il faudrait savoir si les esclaves allaient tous au Mixcoateopan ou si chacun réalisait l'entrée dans le sable dans son propre espace de culte. Malheureusement, nous ne disposons pas d'assez d'éléments pour

comprenaient l'offrande d'encens, la montée au sommet d'un corps pyramidal et une procession *tlayahualoliztli* autour de la pierre sacrificielle. Le tout réalisé dans la moitié décroissante du jour, comprise entre l'après-midi et le coucher du soleil. Comme nous l'avons précédemment souligné, toutes ces considérations ont déjà été formulées par différents chercheurs. Essayons de nous approcher de leurs hypothèses afin d'y voir plus clair.

6.2.2. Les interprétations modernes

Il n'est pas étonnant de découvrir que le premier chercheur à s'intéresser au sujet fut Eduard Seler. Le savant allemand considère que *Xalaquia* était simplement une expression technique pour décrire la dernière sortie publique des victimes, avant leur mise à mort¹⁰⁵⁰. Brotherston, en revanche, établit une relation entre les monticules de sable représentés dans certaines planches des documents pictographiques de tradition mixtèque et l'espace situé sur la plateforme du Templo Mayor, le *coaxalpan*, dont l'étymologie est « sur le sol sableux des serpents »¹⁰⁵¹. À ce propos, le mythe relatif à la naissance miraculeuse de Huitzilopochtli sur le Coatepec relate le parcours emprunté par les frères ennemis du dieu, les Centzon Huitznahua et Coyolxauhqui, afin de rejoindre le sommet de la montagne. Comme nous le verrons en détail par la suite, les noms des espaces franchis par l'armée d'êtres stellaires coïncident avec les noms des lieux qui se situaient à l'intérieur de l'enceinte cérémonielle de Tenochtitlan, tout comme avec les différentes parties de la Grande Pyramide¹⁰⁵². Comme précédemment signalé, le *Coaxalpan* et l'*Apetlac*, « le lieu de la natte d'eau »¹⁰⁵³, ont été identifiés comme étant deux espaces rattachés à la plateforme du Templo Mayor. Brotherston considère étonnant de ne pas avoir trouvé mention, dans les chroniques des *Conquistadores*, d'un espace également sablonneux situé au pied de la Pyramide double de Tenochtitlan ; toutefois, il relie

répondre à ces questions. Il importe de signaler que, selon Dibble (1980, p. 199) et Heyden (2002, p. 191), les seules deux *ixiptlas* impliquées dans cette cérémonie étaient celles de Mixcoatl et de son épouse.

¹⁰⁵⁰ Seler (1899, pp. 73-74), in Graulich (1999, p. 290).

¹⁰⁵¹ González Torres (1985, p. 155) traduit par « bord de sable ». « Sur le sol sablonneux des serpents » est la traduction proposée par López Austin et López Luján (2009, p. 251). Une des planches principales analysées par Brotherston (1974, pp. 303-305) est la n° 15 du *Codex Nuttall* (1992). Nous voyons la dame Trois Silex en train d'offrir de l'encens en face d'un monticule de sable fumant, au pied d'une pyramide.

¹⁰⁵² Pour un approfondissement de l'identification du Templo Mayor avec le Coatepec, nous renvoyons à Seler (1990-1998, vol. III, pp. 114-193) ; León-Portilla (1987b) ; Broda (1987 et 1988) ; Townsend (1982) ; Matos Moctezuma (1987a ; 1987b et 1988) ; López Austin (1997) ; López Luján (2005). Pour une synthèse du sujet, voir López Austin-López Luján (2009).

¹⁰⁵³ López Austin-López Luján (2009, p. 242) ; González Torres (1985, p. 155).

symbolisme de ces espaces au Tlalocan. Effectivement, il cite un extrait tiré du chant sacré entonné en l'honneur du dieu marchand Yiacatecuhtli, où la demeure aquatique du maître des eaux est appelée « *xalli itepeuhyan* », c'est-à-dire, le lieu où est répandu le sable¹⁰⁵⁴. Graulich admet l'absence d'une information détaillée porteuse de la capacité de déchiffrer ce rite. Néanmoins, il attire l'attention sur la relation existant entre le sable et le paradis aquatique, à travers l'analyse du récit de Durán, où les émissaires de Motecuhzoma Ilhuicamina rejoignent leur mythique ville d'origine, Aztlan. En ces terres où les habitants ne mouraient jamais, s'élevait la montagne de Colhuacan, formée de sable, dont l'ascension était uniquement réservée aux individus légers¹⁰⁵⁵. En outre, le chercheur belge considère possible que le sable du rite de *Xalaquia*, ait été un lieu réel ; la cérémonie consistait peut-être à le fouler. Il s'agissait d'une action métaphorique ayant pour but la démonstration que les victimes étaient prêtes à pénétrer dans le monde d'eau et végétation des divinités pluviales. Finalement, Graulich appuie cette dernière hypothèse sur l'identité des victimes impliquées dans la réalisation de cette cérémonie, c'est-à-dire des esclaves baignés. Il n'y est nullement question des captifs de guerre, dont le destin post-mortem était, bien évidemment, le firmament des guerriers du soleil¹⁰⁵⁶. Doris Heyden consacre aussi un article au symbolisme du sable dans les rituels mexicains. La chercheuse établit une relation entre la valeur détenue par le sable convoqué dans le rite du *Xalaquia* et celle des couches de sable qui caractérisent un bon nombre d'offrandes, dans le Templo Mayor de Tenochtitlan. Ces strates ont été interprétées comme la représentation du niveau cosmique correspondant à l'inframonde aquatique et, par conséquent, à l'univers des Tlaloque¹⁰⁵⁷. L'absence de toute référence à la réalisation de ce rituel dans les autres documents coloniaux pousse Heyden à formuler l'hypothèse que le *Xalaquia* ait eu lieu exclusivement dans le contexte urbain de Tenochtitlan. En ce qui concerne les protagonistes du rite, elle propose de les relier à travers la dimension aquatique et la fertilité agricole¹⁰⁵⁸. La fonction du sable aurait été de permettre la purification des acteurs

¹⁰⁵⁴ Brotherston (1974, p. 309) ; Garibay (1958, p. 202) ; Saurin (1999, p. 168).

¹⁰⁵⁵ Durán (1984, t. II, chap. XXVII, p. 222).

¹⁰⁵⁶ Graulich (1999, pp. 290-291).

¹⁰⁵⁷ López Luján (2005, pp. 106-115 ; 148-150).

¹⁰⁵⁸ La chercheuse cite, en particulier, l'importance de l'eau dans la consécration des esclaves baignés en Panquetzaliztli, arrosés avec l'eau jaillissant de la source appelé Huitzilatl, à Huitzilopochco (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 34, pp. 141-142), tout comme le caractère éminemment aquatique des quatre espaces de réalisation du *Xalaquia* en Huey Tecuilhuil (Heyden 2002, pp. 191-192).

religieux, ainsi que d'ouvrir un passage du monde des vivants au monde des défunts¹⁰⁵⁹. Finalement, selon López Austin et López Luján, le rite du *Xalaquia* se déroulait précisément à l'endroit appelé *Coaxalpan*, qu'on a vu être représenté par un espace cultuel faisant partie de la plateforme du Grand Temple. D'après les deux chercheurs mexicains, cet espace représentait une projection de l'ouverture inférieure de la Montagne Sacrée, un accès duquel jaillissaient des cours d'eau qui symbolisaient la richesse végétale du monde souterrain. Les victimes, par conséquent, auraient été conduites dans le *Coaxalpan* pour être contaminées par la sacralité de ce lieu, où les offrandes étaient présentées et consacrées aux entités surnaturelles¹⁰⁶⁰.

Nous avons laissé volontairement en dernier les deux analyses proposées par Charles Dibble (1980) et Andrea Rodríguez Figueroa (2010). En effet, bien qu'il s'agisse de deux études qui présentent un écart chronologique d'au moins trente ans, elles s'avèrent être les deux publications qui ont examiné, de la façon la plus méticuleuse possible, les étapes de réalisation de l'« entrée dans le sable »¹⁰⁶¹. Voici pourquoi nous présentons, ci-dessous, un tableau qui illustre les caractéristiques les plus remarquables du rite, mises en évidence par l'étude des deux chercheurs.

Tableau n° 8. Les caractéristiques du rite *Xalaquia*

Les caractéristiques du <i>Xalaquia</i> C. Dibble (1980, p. 201)	Les caractéristiques du <i>Xalaquia</i> A. Rodríguez Figueroa (2010, p. 110)
<ol style="list-style-type: none"> 1. Les vingtaines impliquées étaient Cuahuil Ehua (P.M), Huey Tecuilhuil, Quecholli, Panquetzaliztli, Izcalli (C.F.) 2. Les entités surnaturelles auxquelles on adressait ce rite étaient les Tlaloque, Xilonen, Huitzilopochtli et Xiuhtecuhtli. 3. Les personnages impliqués dans sa réalisation étaient les esclaves baignés, les papiers sacrificiels et les marchands. 4. Il se rattachait aux rites suivants : offrande d'encens ; consommation de la boisson 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Le rituel diurne était effectué au coucher du soleil du jour qui précédait le sacrifice. 2. Les individus impliqués faisaient le tour de la pierre sacrificielle ou d'un temple, pour être ensuite dispersés et amenés à différents endroits. 3. Le rite était suivi par une veille. 4. Le rite annonçait que l'objet qu'on offrait en sacrifice allait mourir. 5. La réalisation du rite ne comprenait pas une véritable « entrée dans le sable »

¹⁰⁵⁹ Selon Heyden (2002, p. 192), la mise en place du *xalaquia*, à proximité de la fin de la vingtaine, ne ferait que suggérer l'importance du passage d'un état à l'autre, dans ce cas, de l'état d'être vivant à celui d'habitant du Tlalocan.

¹⁰⁶⁰ López Austin-López Luján (2009, pp. 307-308).

¹⁰⁶¹ Nous lui devons, notamment, le mérite d'avoir assimilé un rituel décrit dans la vingtaine de Cuahuil Ehua, dans les *Primeros Memoriales*, avec la cérémonie qui nous occupe. Les informateurs de Tepepulco décrivent le rite appelé *Tetenxalaquiliztli*, « enfoncer les *tetehuitl* dans le sable » (Jiménez Moreno 1974, p. 20 ; Rodríguez Figueroa 2010, p. 105), pendant lequel les gens du peuple se réunissaient pour réaliser une procession avec les papiers tachetés de caoutchouc liquide, les *tetehuitl*, qu'ils avaient préparés à la maison.

<p><i>ixpacli</i> ; les quatre porteurs de l'année ; les quatre directions ; entrer dans quatre lieux de Tenochtitlan ; aller autour de la pierre sacrificielle.</p> <p>5. Le rite était réalisé par le représentant d'une divinité ou par quelqu'un qui mourait en son honneur.</p> <p>6. Le rite avait lieu dans l'après-midi de la veille du sacrifice.</p>	
--	--

6.2.3. Les espaces de réalisation du *Xalaquia* à Mexico-Tenochtitlan

Avant de présenter nos conclusions, à l'égard de la signification de ce rite, nous jugeons nécessaire d'analyser le deuxième axe de la recherche précédemment annoncé, c'est-à-dire l'étude de la dimension spatiale impliquée dans le déroulement de la procession de Xilonen. En effet, tous les spécialistes qui se sont dédiés à l'étude des fêtes mensuelles ont remarqué le caractère tout à fait extraordinaire de la procession réalisée par la déesse des épis tendres et son cortège. Reprenons brièvement le passage tiré du récit de Sahagún.

« Elle commençait le jour de la fête quand elle entrait à Tetamazolco. Le deuxième lieu où nous sommes arrivés, que nous allons rejoindre [pour accomplir la cérémonie], était un lieu appelé Necoquixecan. Le troisième lieu où elle entrait est Atenchicalcan. Pour cette raison, il est appelé Atenchicalcan, parce que là-bas jaillissait l'eau, et là-bas s'étendait le vent. Le quatrième lieu [où] elle entre était là-bas à Xoloco. À cet endroit elle terminait. Cela soutenait, cela maintenait les quatre porteurs de l'année, Roseau, Couteau de silex, Maison, Lapin ; ainsi ils renforçaient les porteurs d'année, ils allaient en décrivant des tours, ils allaient en tournant autour »/« *In cemilhujtl conpeoaltia yn aquj, tetamaçolco, ynic vccan vncan in taciticatcan, tacito : yoan itocaiocan necoqujxecan : ynic excan vncan yn aquja, yn atenchicalcan, ynic moteneoa atenchicalcan, ca vncan, oalcholoaia yn atl, yoan no vncan oalpopolinjaia yn ecatl : ynic nauhcan aquja, vmpa xoloco, vmpa ontzonqujçaiia, çan qujtoctiaia, çan qujujçaltiaia, yn nauhtetl xiubtonalli : yn acatl, in tecpatl, in calli, in tochtli, ynic tlaialalotiuh, ynic momalacachotiuh, in xiubtonalli* »¹⁰⁶².

La version espagnole, en revanche, explique la cérémonie de la manière suivante :

« L'un de ces lieux s'appelle Tetamazolco ; l'autre s'appelle Necoc Ixecan ; l'autre s'appelle Atenchicalcan ; le quatrième s'appelle Xoloco. Ces quatre lieux où ils offraient étaient en hommage aux quatre caractères du compte des années. Le premier s'appelle *acatl*, qui veut dire « roseau ». Le deuxième s'appelle *tecpatl*, qui veut dire « silex », comme le fer d'une lance. Le troisième s'appelle *calli*, qui veut dire « maison ». Le quatrième s'appelle *tochtli*, qui veut dire « lapin ». Avec ces quatre caractères, en allant autour jusqu'au

¹⁰⁶² Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 27, pp. 103-104).

[moment où] chacun d'eux ait eu treize ans, ils comptaient le compte des années jusqu'à cinquante-deux »/« *El uno destes lugares se llama Tetamazolco ; el otro se llama Nécoc Ixecan ; el otro se llama Atenchicalcan ; el cuarto se llama Xolloco. Estos cuatro lugares donde ofrecían era en reverencia de los cuatro caracteres de la cuenta de los años. El primero se llaman ácatl, que quiere decir « caña ». El segundo se llama técpatl, que quiere decir « pedernal », como hierro de lanza. El tercero se llama calli, que quiere decir « casa ». El cuarto se llama tochtli, que quiere decir « conejo ». Con estos cuatro caracteres, andando alrededor hasta que cada uno dellos tuviese trece años, contaban la cuenta de los años hasta cincuenta y dos »¹⁰⁶³.*

L'étude des catégories linguistiques portant sur la description des parcours cérémoniels, empruntés par les participants lors des déplacements réalisés dans les dix-huit mois du calendrier, nous a permis de mettre en évidence l'importance jouée par la forme verbale *tlayahualoa*, traduite par « aller autour ». En raison de cette remarque, la lecture de ces deux extraits souligne, de manière manifeste, que l'emploi de ce verbe d'action se rattachait, dans ce contexte rituel, non seulement à la dimension spatiale, mais aussi à la dimension temporelle. Un examen des douze volumes du *Codex de Florence*, en effet, nous dévoile que la catégorie verbale *tlayahualoa* est utilisée dans deux seuls autres contextes qui se détachent de celui qui porte sur la description des parcours circulaires décrits dans les chroniques coloniales et peints sur les documents pictographiques. Il s'agit de la description de la rotation cyclique du temps et de la description du mouvement circulaire réalisé par le soleil. Les exemples sont regroupés dans le tableau n° 8 :

Tableau n° 8: l'utilisation de la forme verbale *tlayahualoa* pour exprimer la rotation du temps et le mouvement du soleil

<i>Codex de Florence, version nahuatl</i>	Traduction
« <i>Niman ie ic peoa, in tlachichilini, nouiampa tlaiaalo in tlanizcalli</i> » (CF, 7, 2, 6)	« Alors commence le rougeoyant de l'aube, dans toutes les directions, tout autour s'étendent l'aube et la lumière »
« <i>Inic muchi matlatlacxinilt omeei, quitlamja, conaxitia, quitzonquistia naubteistin: inic tlaiaaalotini</i> » (CF, 7, 7, 21)	« Quand toutes les périodes de treize ans – tous les quatre – se sont conclues, finies, terminées, alors ils procèdent autour »
« <i>Inic otlaiaalo naubcampa matlacxinilt omeey</i> » ; « <i>In oppa tlaiaaloa</i> » (CF, 7, 9, 25)	« Les cycles de treize ans avaient fait quatre fois le tour » ; « Quand pendant deux fois ils avaient fait le tour »

L'étroite association de l'espace et du temps, représentée dans ce rituel, a poussé les chercheurs à lui attribuer une valeur exceptionnelle, même si, à bien des égards, les

¹⁰⁶³ Sahagún (1989, t. I, p. 138).

spécialistes qui se sont aventurés à en donner une interprétation sont très peu nombreux. Selon Graulich, l'*ixiptla* rejoignait, métaphoriquement, les quatre coins du monde où se situaient les porteurs du ciel ; elle veillait, de cette manière, à la succession des quatre porteurs d'année et au bon commencement du nouveau cycle annuel¹⁰⁶⁴. D'après Dehove, la jeune Xilonen était porteuse des quatre couleurs du maïs ; son déplacement avait une dimension temporelle qui avait une durée de quatre ans, puisqu'il suivait celui effectué par les quatre porteurs d'année. À travers ce déplacement dans l'espace, la jeune fille-épi et son cortège auraient réalisé un cosmogramme¹⁰⁶⁵.

6.2.3.a Le Tetamazolco et le Necoc Ixhecan

La première étape de la procession de Xilonen était un lieu que nous avons déjà eu l'occasion d'étudier dans le chapitre consacré à Etzalcualiztli. Il s'agit du « lieu du crapaud de pierre », l'embarcadère situé sur le bord oriental de l'île de Tenochtitlan, à la fin de la chaussée qui sortait du centre cérémoniel de la capitale (cf. Fig. 43). Comme mentionné dans l'analyse de la fête consacrée aux dieux aquatiques, l'agencement de l'espace qui constituait le Tetamazolco peut être reconstruit, au moins en partie, grâce aux renseignements fournis par les informateurs indigènes de Sahagún. Nous l'avons vu, l'« entrée dans le sable » présupposait la réalisation d'une procession, autour d'un édifice – dans le cas de Cuahuítl Ehua – ou bien autour de la pierre sacrificielle. Par conséquent, il y a des raisons de croire que le Tetamazolco ait été muni d'au moins un sanctuaire sur pyramide – structures qui hébergeaient la pierre *techcatl* – ou d'un oratoire autour duquel se déroulait le *tlayabualoliztli*. Nous ajoutons aussi, à cet égard, la présence d'un point d'eau ou d'un système de communication entre cet édifice et la lagune, où nous avons vu

¹⁰⁶⁴ Graulich (1999, p. 291).

¹⁰⁶⁵ Dehove (2011, p. 189). L'une des représentations plus significatives des cosmogrammes mésoaméricains est sans doute la planche n° 1 du *Codex Fejérváry Mayer* (1994). Dans cette illustration, la représentation de l'espace et du temps prend la forme d'une croix ou d'une fleur à quatre pétales, où l'on voit déplié le *tonalpohualli*, le cycle divinatoire de 260 jours, dont la lecture suit le sens contraire des aiguilles d'une montre. Chacune des quatre directions cosmiques, tout comme le centre du cosmogramme, est associée à une couleur, à un arbre, à un oiseau et à une série d'instances divines. Ces dernières associations se retrouvent dans plusieurs livres peints d'époque indigène, ce qui permet d'établir des comparaisons entre les différentes couleurs, végétaux et oiseaux associés aux directions cosmiques. À ce propos, nous renvoyons au *Codex Fejérváry Mayer* (1994, pl. n° 1) ; *Codex Borgia* (1963, pl. n° 49-52) ; *Codex Vaticanus B* (1993, pl. n° 17-18). Pour un approfondissement de cette thématique, abordée par les auteurs contemporains, nous conseillons la lecture de Boone (2007, pp. 114-117) ; Seler (1901-1902, pp. 5-30) ; Dehove-Wié-Wohrer (2008, pp. 238-240) ; Dupey García (2010, vol. I, pp. 128-137).

que les prêtres réalisaient les ablutions rituelles¹⁰⁶⁶. Finalement, terminons par une dernière réflexion. Sahagún explique qu'à cet endroit avait lieu une offrande d'encens. Or, nous savons que ce rituel, extrêmement fréquent dans la liturgie mexicaine, était réalisé dans les temples et dans les habitations, soit devant une effigie divine, soit au milieu de la cour de l'enclos d'un temple¹⁰⁶⁷. Ces deux coordonnées spatiales nous permettraient d'évaluer la possibilité que le sanctuaire ait été également pourvu d'une cour interne, d'un brasier et d'une effigie, devant laquelle avait lieu le *tlenamaquiliztli*.

Malheureusement, nous disposons de beaucoup moins d'informations à l'égard de la deuxième station de la procession de l'*ixiptla* de Xilonen et des femmes qui l'accompagnaient. Le nom Necoc Ixhecan a été traduit par Dibble comme « le lieu qui a des visages des deux côtés » alors que, selon Wimmer, la traduction serait plutôt « l'endroit qui a des yeux (ou des nœuds) des deux côtés »¹⁰⁶⁸. Dibble propose deux emplacements possibles pour ce lieu de culte. Le premier coïnciderait avec l'intersection de la chaussée septentrionale de l'île avec le canal du Tlazontlalli, c'est-à-dire celui qui séparait Tenochtitlan de Tlatelolco¹⁰⁶⁹. Ce conduit d'eau a été situé, par Caso, en correspondance des rues Héroe de Granaditas, Organo, Rayón et Mosqueta¹⁰⁷⁰. La deuxième hypothèse formulée par Dibble repousserait la localisation de cet espace dans le territoire tlatelolca, à l'endroit où la chaussée septentrionale bifurquait pour rejoindre Tepeyacac et Tenayuca, sur le bord du lac¹⁰⁷¹. L'espace dessiné par ces coordonnées serait compris entre les actuelles Calzada de Vallejo, à l'ouest, et la Calzada de Guadalupe, à l'est (Fig. 62). Pour notre part et pour des raisons que nous expliquerons en détail dans les pages suivantes, nous proposons d'identifier le Necoc Ixhecan avec le Toteco, le lieu de culte consacré à Xipe Totec et aux Tlaloque, que nous avons précédemment rencontré dans la vingtaine de Tlacaxipehualiztli et d'Etzalcualiztli. Nous y reviendrons sous peu.

¹⁰⁶⁶ À ce propos, il importe de souligner que, selon Graulich (1999, p. 291), le rite *xalaquia* réalisé en Huey Tecuilhuil ne se caractérisait probablement pas par la présence d'un bâtiment à caractère religieux, théâtre de déroulement de la cérémonie. Le chercheur considère, en revanche, que le sable foulé devant le temple – de manière réelle ou métaphorique – était remplacé par les rivages sableux du lac. Autrement dit, ces étendues de sable et d'eau se substituaient au temple.

¹⁰⁶⁷ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, pp. 194-195) ; Sahagún (1989, t. I, p. 189).

¹⁰⁶⁸ Nous retenons que cette dichotomie est due au fait que Dibble (1980, p. 198) décompose le mot en *necoc*, « de part et d'autre, des deux côtés » et *ix(tli)can*, où *ixtli* veut dire « yeux ; visage » et *can* est le suffixe locatif (Wimmer 2006, *s.v.* *ixtli*). Wimmer, en revanche, décompose le mot en *ixh(e)can*, où *ixhe* veut dire, à la fois, « qui a des yeux » et « qui a des nœuds » (Wimmer 2006, *s.v.* *ixhe ; necoc*).

¹⁰⁶⁹ Dibble (1980, p. 198).

¹⁰⁷⁰ Caso (1956, p. 9).

¹⁰⁷¹ Dibble (1980, p. 199).

6.2.3b L'Atenchicalcan

Le lieu appelé Atenchicalcan était la troisième étape du tour de la jeune déesse du maïs. Ce nom a été traduit par « *a la orilla del chichical* » par Caso¹⁰⁷², tandis que Dibble préfère ne pas donner une interprétation à ce vocable. Il souligne simplement ce que les informateurs indigènes du moine franciscain avaient relaté : à cet endroit, jaillissait l'eau et s'étendait le vent. Il apparaît évident que, comme dans les deux cas précédent, nous nous trouvons en présence d'un espace situé au bord de la lagune. C'est encore une fois le *Codex de Florence* qui nous informe à propos de ce lieu. Dans la liste des ministres du culte contenue dans le Livre II, en effet, il est question de la prêtresse appelée Cihuacuacuilli. Les informateurs de Sahagún relatent que sa fonction consistait à rassembler toutes les offrandes demandées dans l'Atenchicalco, c'est-à-dire les fleurs, le tabac, qu'elle déposait devant l'effigie de Toci. Il s'agissait de toutes les offrandes présentées par les femmes, au moment où l'on dansait en se tenant par les mains¹⁰⁷³. Par la suite, le document explique également les fonctions de l'Iztac Cihuatl Cihuacuacuilli. Ce ministre du culte était chargé de veiller, dans l'Atenchicalco. De la même manière, elle prenait les dispositions pour le balayage et l'allumage des feux. C'était à elle qu'il fallait s'adresser si l'on voulait prononcer un vœu dans ce lieu de culte, car elle formulait les sentences sur tout ce qui avait lieu à cet endroit¹⁰⁷⁴. La version espagnole précise bien qu'il s'agissait, dans les deux cas, d'une femme et que les offrandes étaient présentées à l'occasion de la fête de la déesse, un détail que nous pouvons interpréter comme une allusion à Ochpaniztli ou bien à la fête mobile consacrée à la Mère des Dieux. L'Atenchicalco est mentionné seulement dans la deuxième description, et il est défini comme étant un « cu »¹⁰⁷⁵. Nous ne pouvons pas nous empêcher de remarquer que le ministre du culte, au sommet de la hiérarchie sacerdotale du sanctuaire, porte le titre de l'un des reliefs de la Vallée de Mexico, l'Iztac Cihuatl. Cette montagne était fêtée, sous les traits des Tepictoton, en Atemoztli¹⁰⁷⁶. En

¹⁰⁷² Caso (1956, p. 17). Pour notre part, nous proposons, grâce à l'aide de Mme Dehove (communication personnelle, juillet 2012) la décomposition suivante : A(tl)-ten(tli)-chical(li)(lo-tl)-co, ce qui pourrait signifier « à l'endroit de l'amarante du bord de la rivière », en imaginant que le « o » de *chicalotl* ait disparu. Le *chicalotl*, ou Argémone, était une herbe épineuse, et il s'agissait d'un synonyme de *michihuauhtli*, l'amarante de poisson. De plus, selon Wimmer (2006, *s.v. chicalotl*) ce vocable définissait, de manière particulière, la graine de cette plante, avec laquelle on préparait la pâte appelée *tzobualli*. Or, dans le *Codex de Florence* (Livre III, chap. 1, p. 5), ce vocable est employé pour décrire la préparation de la pâte pour le façonnage de l'effigie de Huitzilopochtli.

¹⁰⁷³ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 211).

¹⁰⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁷⁵ Sahagún (1989, t. I, p. 195).

¹⁰⁷⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 35, p. 152). Pour plus de renseignements à l'égard du culte à la déesse-montagne, nous renvoyons à Durán (1984, t. I, chap. XVII, pp. 159-160).

revanche, selon les *Anales de Cuauhtitlan*, le dieu patron des Atenchicalca n'était autre que Mixcoatl-Camaxtli¹⁰⁷⁷. Une dernière mention de cet espace se trouve dans le Livre XII du *Codex de Florence*. En décrivant la sortie silencieuse des Espagnols de Tenochtitlan, les informateurs indigènes du moine expliquent qu'avant d'être découverte, l'armée avait pu traverser avec succès trois des quatre canaux situés le long de la chaussée occidentale qui menait à Tlacopan. Le premier s'appelait Tecpantzinco, le deuxième Tzapotlan, le troisième Atenchicalco et le quatrième Mixcoatechialtitlan¹⁰⁷⁸. Alfonso Caso considère que les trois derniers canaux devaient être localisés dans la zone comprise entre San Juan de Letrán et Zarco, même s'il formule l'hypothèse que le canal de Tzapotlan ait pu être situé dans le *calpulli* homonyme, dans la *parcialidad* de Moyotlan, dont la limite septentrionale était précisément la chaussée de Tlacopan¹⁰⁷⁹ (Fig. 63). L'Atenchicalco, par conséquent, était un espace sacré situé dans la *parcialidad* de Moyotlan. Selon González Torres, finalement, l'Atempan et l'Atenchicalco étaient le même endroit, correspondant à l'espace consacré à la déesse Toci¹⁰⁸⁰.

6.2.3c Le Xoloco

Le dernier espace qui représentait le théâtre de la cérémonie du *Xalauquia* était l'endroit appelé Xoloco¹⁰⁸¹. Analysons d'abord les informations contenues dans le *Codex de Florence*. Un lieu avec ce même nom fut l'endroit de la rencontre de Motecuhzoma et Cortés, décrit comme situé dans les faubourgs de Mexico¹⁰⁸². En effet, le même espace est cité comme placé sur la chaussée qui menait directement à Mexico, depuis le sud, chaussée identifiée comme étant celle d'Iztapalapa¹⁰⁸³. Selon le récit de la Conquête, les

¹⁰⁷⁷ *Anales de Cuauhtitlan* (2011, pp. 177-179). L'Atenchicalcan apparaît, dans un autre passage du texte, comme étant l'un des quatre lieux de résidence du peuple des Tzompanteuctin-Nahualteuctin. L'ancêtre mythique de cette nation était Mixcoatl, qui avait créé le premier homme, appelé Poloc (*Ibidem*, p. 213). À ce propos, nous renvoyons aussi à López Austin (1973, p. 49). L'association de Toci et Mixcoatl ne saura pas vraiment nous étonner, dans la mesure où la Mère des dieux gardait beaucoup de traits communs avec Cihuacoatl, prototype des femmes héroïques. Or, selon Motolinía, Huey Tecuilhuitl était précisément consacrée à Chimalman, l'épouse du Serpent de Nuages (Motolinía 1971, chap. 16, p. 52). À la lumière de ce détail, il serait possible de supposer que ces deux instances divines partageaient le patronage des espaces de l'Atenchicalco.

¹⁰⁷⁸ Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 24, p. 67). C'est précisément en traversant ce dernier canal que les étrangers avaient été remarqués et, par conséquent, attaqués.

¹⁰⁷⁹ Caso (1956, pp. 16-17). Ces données spatiales sont reprises dans l'article que Dibble (1980, p. 199) consacre au rite de *xalauquia*.

¹⁰⁸⁰ González Torres (1985, p. 160).

¹⁰⁸¹ Ce vocable signifie « Le lieu de Xolotl », selon la décomposition en Xollo(tl)-co (Alcocer 1935, p. 103).

¹⁰⁸² Sahagún (1950-1982, Livre VIII, chap. 7, p. 22).

¹⁰⁸³ *Ibidem*, Livre IX, chap. 14, p. 64.

Espagnols bataillèrent à l'endroit appelé Xolloco, où il y avait une barrière qu'ils détruisirent avec leurs mousquets¹⁰⁸⁴. Du point de vue spatial, cet espace précédait le Huitzillan, nouvelle étape des escarmouches entre Mexicas et Espagnols, après l'abandon de Xolloco, et situé à l'emplacement de l'église de San Pablo¹⁰⁸⁵. Selon la version espagnole de l'*Historia general*, un endroit appelé Xoloco coïncidait avec l'espace occupé par l'église de San Antonio¹⁰⁸⁶, située « près des maisons d'Alvarado », toujours sur le chemin qui menait, de Tenochtitlan, aux territoires méridionaux de la Vallée¹⁰⁸⁷. Néanmoins, l'analyse de la *Crónica Mexicana* d'Alvarado Tezozomoc vient compliquer le cadre global de repérage spatial de ce lieu. Avant tout, dans ce texte, le nom de Mexico Xoloco est utilisé, de manière générale, pour faire allusion à toute la chaussée méridionale qui sortait de la ville¹⁰⁸⁸. De plus, cet accès méridional, où l'on rassemblait les prisonniers de guerre, avant l'entrée officielle dans l'enceinte sacrée de la capitale, est rattaché, de manière indifférenciée, aux espaces appelés Acachinanco, Macuiltlapilco, Xolloco et Tocititlan¹⁰⁸⁹.

Acachinanco était une fortification, située à l'extrémité méridionale de la chaussée d'Iztapalapa, et dont Cortés, dans ses lettres à Charles V, nous a laissé des descriptions détaillées. Selon le Marqués del Valle, cet endroit était situé à une demie-lieue du corps de la ville de Tenochtitlan. Cette structure était formée par deux tours, entourées de murs élevés. Il était décoré de créneaux, et était muni de deux portes : une pour l'accès et l'autre pour la sortie de la ville¹⁰⁹⁰. Comme nous le verrons dans le chapitre consacré à Ochpaniztli, à cet endroit, le *Conquistador* situe aussi deux « [...] tours de leurs idoles, petites, entourées par leur clôture basse [...] »/« [...] torres de sus ídolos, pequeñas, que estaban cercadas con su cerca baja [...] »¹⁰⁹¹.

¹⁰⁸⁴ *Ibidem*, Livre XII, chap. 30, p. 86.

¹⁰⁸⁵ *Anales de Tlatelolco* (2004, p. 107) ; Sahagún (1989, t. I, p. 847).

¹⁰⁸⁶ Cette église fut édifée en 1530 pour être transformée, par la suite, en une léproserie. Dans le tissu actuel de Mexico, ce qui reste de cet ancien immeuble est situé environ au croisement entre la calle Chimalpopoca et la Calzada de San Antonio Abad. L'actuel emplacement de l'édifice se trouve entre cette dernière voie de communication, à l'ouest, et la parallèle constituée par la Calzada Fray Servando, à l'est.

¹⁰⁸⁷ Sahagún (1989, t. I, p. 847).

¹⁰⁸⁸ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XIX, p. 106).

¹⁰⁸⁹ *Ibidem*, chap. LXXII, p. 302 ; chap. LXXIX, p. 339 ; chap. LXXXVII, p. 376 ; chap. XCIV, p. 403 ; chap. XCVIII, p. 421, chap. CII, p. 438. L'espace compris dans ces descriptions est celui qui va du fort d'Acachinanco, près de la première croix, à l'emplacement du pont de San Antonio, comme nous le verrons par la suite. Ce dernier endroit coïncide aussi avec la deuxième étape franchie par l'eau de l'aqueduc de Coyoacan, lors de l'inauguration voulue par Ahuizotl, précédé par Acachinanco et suivi par Huitzillan (*Ibidem*, chap. LXXXII, p. 352).

¹⁰⁹⁰ Cortés (1999, p. 89) ; Alcocer (1935, p. 103).

¹⁰⁹¹ Cortés (1970, pp. 160-161).

En ce qui concerne les études, Ignacio Alcocer s'est consacré à identifier les caractéristiques des différents espaces dénommés Xoloco, mentionnés dans les documents d'époque coloniale. Selon le chercheur, le « lieu de Xolotl » correspondait à quatre endroits : le fort, le pont, le canal et le *calpulli*, tous situés sur la chaussée d'Iztapalapa. S'il situe le fort près de la station de Nativitas, le pont homonyme coïnciderait, comme nous l'avons précédemment vu, avec l'emplacement de l'église de San Antonio¹⁰⁹². Caso suit l'interprétation donnée par Alvarado Tezozomoc, selon lequel cette fortification se trouvait en connexion spatiale avec le *calpulli* de Macuiltlapilco, dans la *parcialidad* de Teopan. Le nom de Macuiltlapilco est traduit comme « lieu de cinq tlapilli », ou période de treize ans, par Peñafiel¹⁰⁹³, comme « lieu des cinq captifs », par Olaguibel¹⁰⁹⁴ et, finalement, par « a la extremidad » par Caso¹⁰⁹⁵. Or, l'espace qui constituait cet ancien quartier mexica était délimité, au nord, par l'Avenida del Taller, par la rue Antonio Torres à l'est, par la rue del Chabacano au sud et par San Antonio Abad à l'ouest¹⁰⁹⁶. Caso nous renseigne aussi sur l'emplacement du *calpulli* appelé Xoloco. Le chercheur mexicain considère que ce quartier appartenait à la *parcialidad* de Moyotlan. Ces limites étaient, au nord, une ligne imaginaire parallèle à la rue de José María Izazaga, mais située plus au sud ; à l'est, Pino Suárez et San Antonio Abad ; au sud Lucas Alemán et finalement, à l'ouest, le prolongement de la rue 20 de noviembre¹⁰⁹⁷. Lombardo de Ruíz, en revanche, formule l'hypothèse que l'emplacement d'Acachinanco ait été dans le *calpulli* teopanteca de Cuezcontitlan, « où se trouvent les greniers », endroit appelé, par la suite, San Lucas¹⁰⁹⁸. Nous devons le repérage spatial le plus correct de ce lieu aux recherches réalisées par González Aparicio, qui dédie une partie significative de son livre, « *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan* » (1973) précisément au débat portant sur la localisation de cette fortification, choisie par Cortés pour être son *Real*. La comparaison entre les données issues des documents coloniaux et des plans de la ville lui permet de considérer qu'Acachinanco se situait à une dizaine de mètres environ avant l'actuelle

¹⁰⁹² Alcocer (1935, pp. 103-104).

¹⁰⁹³ Peñafiel (1897, p. 142).

¹⁰⁹⁴ Olaguibel (1898, p. 42).

¹⁰⁹⁵ Caso (1956, p. 21).

¹⁰⁹⁶ Caso (1956, p. 21). La localisation donnée par le chercheur mexicain se base sur les renseignements spatiaux de la *Crónica Mexicana* d'Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XCVIII, p. 421 ; CII, p. 438).

¹⁰⁹⁷ Caso (1956, p. 14).

¹⁰⁹⁸ Le territoire qui composait ce quartier était délimité, au nord, par Flamencos ; à l'est, par Hormiguero et Escuela Médico-Militar ; au sud, par la rue de San Antonio Abad et, à l'ouest, par la chaussée homonyme (Caso 1956, p. 19). La chercheuse mexicaine réduit remarquablement le nombre des *calpulli* qui composaient la *parcialidad* de Teopan, puisqu'elle en identifie seulement six (Lombardo de Ruíz 1973, p. 138).

intersection constituée par la Calzada de Tlalpan et le Viaducto¹⁰⁹⁹. L'auteur établit aussi une différence nette entre Acachinanco et Xolloco. Ce dernier espace correspondait – comme indiqué par Alcocer – à l'intersection de la Calzada Chimalpopoca avec celle de San Antonio Abad et, à cet endroit passait un grand canal¹¹⁰⁰. Pour conclure ce débat, González Aparicio considère incorrect d'appeler Acachinanco « fort de Xoloc » comme l'a fait l'historiographie moderne. En faisant référence à plusieurs passages de la version nahuatl du Livre XII de l'*Historia general*, il considère que ces deux espaces étaient clairement différenciés dans la chronique des informateurs indigènes de Sahagún¹¹⁰¹.

À la lumière de ce faisceau de données, nous pouvons nous demander comment nous pourrions identifier l'endroit appelé Xolloco mentionné dans la liturgie de Huey Tecuilhuitl. En fait, à travers l'analyse des trois espaces précédents, où l'on réalisait le rite de *Xalaquia*, nous savons qu'il s'agissait d'un lieu situé au bord de l'eau. Or, deux endroits, également dénommés Xolloco, détiennent cette caractéristique : Acachinanco – également appelé Xolloco – et le Xolloco situé près du canal. Malgré les explications fournies par González Aparicio, la multiplicité d'endroits rattachés à cette dénomination a poussé Dibble, dans son article, à ne pas effectuer un véritable choix, en se limitant à énumérer les deux espaces en question, le fort et le canal, comme théâtre de déroulement de la cérémonie¹¹⁰². Toutefois, nous devons également considérer un autre élément distinctif, c'est-à-dire que le Tetamazolco, tout comme le Necoc Ixhecan – hypothétiquement identifié comme étant le Totecco – étaient des embarcadères. Atenchicalco, en revanche, correspondait fort probablement à un canal, comme le Xolloco à l'intersection de Chimalpopoca et San Antonio Abad. Nous reconnaissons qu'il n'est pas aisé de proposer une conclusion définitive sur le sujet. En effet, bien que du point de vue étymologique la solution la plus logique soit celle de pencher pour le Xolloco situé près du canal, nous considérons possible, comme nous l'analyserons dans les pages suivantes, que l'endroit mentionné en Huey Tecuilhuitl puisse plutôt se rattacher aux informations à notre disposition sur la fortification d'Acachinanco, solution précédemment adoptée par Graulich, même si le savant belge n'explique pas la raison de cette interprétation¹¹⁰³. En effet, Acachinanco est clairement défini par Sahagún comme étant un embarcadère et les informateurs de ce dernier mentionnent Macuiltlapilco en tant qu'endroit de

¹⁰⁹⁹ González Aparicio (1973, pp. 68-71).

¹¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 58.

¹¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 70-71.

¹¹⁰² Dibble (1980, p. 199).

¹¹⁰³ Graulich (1999, p. 291).

rassemblement des bateaux des habitants de Tenochtitlan, lors de l'attaque organisée contre l'armée espagnole en train de s'enfuir le long de la chaussée de Tlacopan¹¹⁰⁴. En outre, Alvarado Tezozomoc et Durán décrivent précisément l'existence d'un embarcadère près d'Acachinanco, où avait accosté le *tlatoani*, de retour de sa campagne militaire menée dans l'état d'Oaxaca, après avoir quitté l'île de Tepepolli, dans la lagune (Fig. 64-65-66)¹¹⁰⁵.

6.2.4. L' « entrée dans le sable » et les Maisons de brume

Une fois établi le cadre général de localisation de ces quatre espaces aquatiques, il est possible de proposer une hypothèse relative à leur utilisation liturgique. Nous l'avons vu, l'agencement de l'espace de ces quatre lieux de culte, où la jeune déesse-épousée Xilonen allait réaliser l' « entrée dans le sable », suivait clairement une structure basée sur les quatre directions cosmiques. Ce n'est pas la première fois, dans l'examen des fêtes des vingtaines mis en place dans ce travail, que nous rencontrons quatre endroits ayant trait à la composition quadripartite de l'espace. Nous faisons référence, par-là, aux quatre Ayauhcalli fréquentées par les ministres du culte, lors des rites en l'honneur des Tlaloque, pratiqués en Etzalcualiztli. Est-il possible, sur la base des données recueillies, d'envisager une identification entre les quatre Maisons de brume étudiées en Etzalcualiztli et les quatre espaces lagunaires de célébration de Huey Tecuilhuitl ? Essayons de répondre à cette question en analysant le problème de plus près.

Cette réflexion naît, avant tout, des profondes analogies rencontrées entre l'espace du Tetamazolco et celui du Toteco, lors de la sixième vingtaine de l'année solaire. En effet, l'analyse de ces deux endroits permet d'en tirer un modèle commun. Le Tetamazolco était situé au bord de l'eau, caractéristique particulière des Ayauhcalli, et il était muni d'un embarcadère. Il s'agissait aussi d'un lieu de bains rituels des prêtres, ce qui coïncide parfaitement avec les fonctions liturgiques des Maisons de brume. De plus, dans les Ayauhcalli, on pratiquait aussi de sévères punitions, quand les ministres du culte qui n'avaient pas respecté le jeûne étaient plongés dans l'eau¹¹⁰⁶. Comme précédemment expliqué, le « lieu du crapaud de pierre » était aussi le lieu de réalisation du *Xalaquia*, dont faisait partie la procession *tlayabualoliztli*. Un coup d'œil aux activités rattachées au Toteco

¹¹⁰⁴ Sahagún (1989, t. II, p. 847) ; Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 24, p. 67).

¹¹⁰⁵ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XCI, p. 390) ; Durán (1984, t. II, chap. LV, p. 423) ; Lugo Ramírez (2007, p. 33).

¹¹⁰⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 25, p. 90).

nous fournit un cadre tout à fait semblable, du moment que ces deux espaces partageaient trois des quatre éléments susmentionnés. Effectivement, le Toteco était, à son tour, situé au bord de l'eau ; il s'agissait d'un embarcadère, d'un important lieu de culte consacré aux Tlaloque et à Xipe Totec, et du théâtre de la punition des religieux coupables. Il est vrai que l'on ne dispose pas d'assez de données à l'égard de l'Atenchicalcan, dont nous connaissons seulement l'emplacement sur le rivage occidental du lac et les activités rattachées à la cérémonie d'« entrée dans le sable ». Toutefois, l'analyse du quatrième lieu de réalisation du *Xalaquia*, le Xolloco vient nous aider à mieux focaliser les éléments communs à ces deux typologies d'espaces. D'abord, soulignons qu'encore une fois, nous avons affaire à un lieu de culte situé sur le rivage du lac et muni d'un embarcadère, théâtre d'une procession *tlayahualoliztli* insérée dans la réalisation du rite pré-sacrificiel du *Xalaquia*. Un autre espace, dans les documents du moine franciscain, semble pouvoir être rattaché à ce dernier. Il s'agit de l'édifice n° 74 de la liste présentée dans l'Annexe du Livre II de Sahagún, appelé Atempan¹¹⁰⁷. La version nahuatl explique qu'à cet endroit étaient ressemblés les enfants qui allaient être sacrifiés, appelés *tlacatetenhti*¹¹⁰⁸, et que, une fois réunis, ils étaient mis sur des litières et emmenés en une procession *tlayahualoliztli*. Ensuite, on les dispersait et chacun était amené sur les lieux de sa mise à mort¹¹⁰⁹. La version espagnole du document, en revanche, spécifie que cet endroit était une « maison » et que les enfants partageaient cette demeure avec les *Xixiotti*, c'est-à-dire les lépreux qui étaient également sacrifiés en l'honneur des divinités aquatiques¹¹¹⁰. Comme nous le verrons en détails dans le chapitre consacré à la vingtaine d'Ochpaniztli, nous proposons de considérer l'Atempan comme un espace culturel identifié, ou en étroite proximité spatiale, avec le Tocitlan, le sanctuaire de la déesse Toci, à l'honneur dans les cérémonies de la fête du Balayage¹¹¹¹. Localisé à proximité d'Acachinanco, le Tocitlan-Atempan, dont l'étymologie renvoie, encore une fois, aux rivages lacustres de Tenochtitlan est, en effet, mentionné dans le *Codex de Florence*, comme un espace où l'on pratiquait des rituels en l'honneur de la Mère des Dieux et des Tlaloque¹¹¹². Bien sûr, la mention d'une procession *tlayahualoliztli* n'est pas forcément synonyme de réalisation du *Xalaquia*, toutefois, nous attirons l'attention sur une description, dans la vingtaine de Cuahuil Ehua, contenue dans

¹¹⁰⁷ Le nom de ce lieu signifie « Au bord de l'eau », et se décompose de la manière suivante : A(tl)-ten(tli)-pan (Wimmer 2006, *s.v. atl ; tentli ; -pan*).

¹¹⁰⁸ Wimmer traduit ce vocable par « devenir une offrande sacrificielle » (Wimmer 2006, *s.v. tlacatetenhti*).

¹¹⁰⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 192).

¹¹¹⁰ Sahagún (1989, t. I, p. 188).

¹¹¹¹ *Infra*, chap. III, VI, 5.2.1.

¹¹¹² Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 112 ; Annexe, p. 192).

les *Primeros Memoriales*, où un espace, qui présente plusieurs caractéristiques communes avec l'Atempan, est le théâtre d'un rite appelé *Teteubxalaquiliztli*, une évidente variante du *Xalaquiliztli*. Les informateurs indigènes de Tepepulco expliquent que ce rite avait lieu au coucher du soleil, quand les gens allaient se réunir « *in oncan Diablo ithualco* », dans la cour du temple du diable, en portant leurs *amatetehuitl*, les papiers tachetés de caoutchouc liquide qu'ils avaient préparés dans leurs maisons. Avait alors lieu une procession *tlayabualoliztli*, guidée par les prêtres de Tlaloc, pendant laquelle tout le monde chargeait sur les épaules les *amatetehuitl*¹¹¹³. À cet égard, l'analyse entamée par Rodríguez Figueroa s'avère intéressante. La chercheuse mexicaine, de manière hypothétique, considère qu'il est possible d'identifier cet espace comme étant l'Atempan, cité dans l'*Historia general*, en raison des affinités existant dans l'utilisation cérémonielle de ces deux espaces. L'Atempan aurait représenté le lieu où, avant les mises à mort, étaient réunis non seulement les papiers sacrificiels – aspect cité dans les *Primeros Memoriales* – mais aussi les petites victimes sacrificielles consacrées aux Tlaloque, détail mentionné dans la description de l'Atempan¹¹¹⁴.

« <i>Diablo ithualco</i> » Cuahuatl Ehua, <i>Primeros Memoriales</i>	Atempan <i>Historia general</i>
Sanctuaire muni d'une cour	« Casa »
Lieu de réunion des <i>tetehuitl</i>	Lieu de réunion des <i>tlacatetehme</i>
Réalisation du <i>Teteubxalaquiliztli</i> ; procession <i>Tlayabualoliztli</i> avec les <i>amatetehuitl</i>	Réalisation de la procession <i>Tlayabualoliztli</i> avec les <i>tlacatetehutin</i>
	Dispersion des <i>tlacatetehutin</i> , amenés dans les différents lieux de sacrifice pour y pratiquer une veille

Ce tableau permet, de manière très significative, et comme l'a souligné Rodríguez Figueroa, de considérer la possible assimilation de ces deux lieux de culte. En effet, les deux descriptions semblent se recouper parfaitement, en ce qui concerne la réalisation du rite de *Xalaquia*. Si la description de l'édifice mentionné dans les *Primeros Memoriales*, en fait, décrit la réalisation du rite d'« entrée dans le sable », celle de l'Atempan relate la dispersion des victimes désignées pour le sacrifice, après la procession *tlayabualoliztli*, pour aller réaliser une veille nocturne qui précédait la mise à mort. Il s'agit d'un élément typique

¹¹¹³ Jiménez Moreno (1974, p. 21). Alors que la phrase nahuatl est « *quiquequechpanotini in inteteh* », Jiménez Moreno accompagne le vocable *tetehuitl* de celui de *tlacatetehme*, en laissant supposer que les prêtres portaient sur le dos les victimes sacrificielles, et non pas les papiers peints d'*olli*. Sullivan (1997, p. 56) suit de près le texte indigène et traduit ce passage par « they went in procession carrying the sacrificial papers on their shoulders ».

¹¹¹⁴ Rodríguez Figueroa (2010, pp. 110-112).

de la séquence rituelle de réalisation du *Xalaquiliztli*. De plus, le fait que les victimes étaient, ensuite, amenées dans les lieux de sacrifices, parmi lesquels figurent le Tepetzintli et le Pantitlan, nous permet de considérer comme probable que ce rite ait eu lieu à proximité d'un embarcadère, dans ce cas, celui d'Acachinanco.

À la lumière des données recueillies, nous pouvons constater que l'hypothèse selon laquelle les quatre endroits où Xilonen réalisait l'« entrée dans le sable » étaient caractérisés par la présence d'une Maison de brume ne paraît pas impossible. Au contraire, elle donne une cohérence renouvelée à la liturgie mise en place dans ces espaces sacrés (Fig. 67). Le tableau suivant résume les caractéristiques de ces deux types d'espaces.

Tableau n° 9 : Comparaison entre les Ayauhcalli et les espaces de réalisation du *Xalaquia* en Huey Tecuilhuitl

Les quatre Ayauhcalli mentionnés en Etzalcualiztli	Les quatre espaces lacustres du <i>Xalaquia</i> en Huey Tecuilhuitl
Espaces formés par, au moins, un sanctuaire, une cour (<i>tlayahualoliztli</i>) et un foyer (<i>tlenamaquiliztli</i>)	
Orientés vers les quatre directions cosmiques	
Situés sur les rivages de l'eau de la lagune	
Caractérisés par la présence d'un embarcadère	
Espaces de réalisation des bains rituels des prêtres	
Espaces de réalisation des punitions des prêtres coupables	
Espaces de réalisation du rite de <i>Xalaquia</i>	

6.2.4a Une liturgie aquatique et végétale

L'interprétation que nous venons d'exposer semble parfaitement confirmée par l'analyse des personnalités divines rattachées à la liturgie de ces quatre espaces, toutes liées au culte de la déesse mère, dans son aspect tellurique et végétal, tout comme à la dimension aquatique. Les instances surnaturelles associées à l'utilisation du Tetamazolco, en effet, étaient les Tlaloque et la jeune déesse du maïs, Xilonen. Dans le cas du Totecco, nous savons qu'il s'agissait d'un espace associé aux Tlaloque mais aussi à Xipe Totec. Le trait d'union entre ces instances est, bien sûr, le maïs¹¹¹⁵. Rappelons que le Totecco était

¹¹¹⁵ González González (2011, pp. 301-303). L'auteur avait signalé les connexions existant entre Xipe Totec et les Tlaloque, de par le patronage des maladies des yeux et de la peau et par le fait que le Seigneur à peau d'écorché est montré arborant les « lunettes » de Tlaloc dans la pl. n° 33 du *Codex Nuttall* (1992). Il

fréquenté par les *Xipeme*, individus parmi lesquels figuraient les personnes qui souffraient de la gale, appelés *Xixiotti*. Or, les *Xixiotti* étaient enfermés, tout comme les petites victimes aquatiques, précisément dans l'Atempan, lors des sacrifices d'Atlcahualo, un détail qui souligne les liens liturgiques entre ces deux espaces. La céréale était au centre de la liturgie purificatrice qui se déroulait dans le Yopico en Tozoztontli, car c'était avec de la farine de maïs que les *Xipeme* s'ôtaient la graisse du corps laissée par la peau écorchée, dans le lieu appelé « Innealtayan », dont nous avons souligné les relations avec les fonctions des Maisons de brume. De plus, sous son aspect de Necoc Ixhecan, le Toteco impliquait les rites en l'honneur de Xilonen, et c'était « le lieu qui a un visage des deux côtés ». Or, ce détail ne va pas sans rappeler le masque utilisé par le prêtre qui revêtait les atours de l'*ixiptla* d'Ilamatecuhtli, après sa mise à mort, en Tititl. Les informateurs de Sahagún relatent qu' « ils lui mettaient un masque, il regardait dans deux directions »/ « *yoan xaiacatl comaquja, occampa tlachia* »¹¹¹⁶. Ce fragment s'avère extrêmement important, dans la mesure où nous savons qu'Ilamatecuhtli représentait l'aspect vieux de la déesse terre et qu'elle se confondait avec Cihuacoatl. Pour cela, il importe de souligner qu'une des dénominations de l'Ayauhcalco était précisément Zihuaccalli, « la maison de la grand-mère », et que Cihuacoatl-Ilamatecuhtli était fêtée, avec Xilonen, en Huey Tecuilhuitl. Xipe Totec, en revanche, est représenté en tant que dieu à l'honneur de la vingtaine dans le *Codex Borbonicus*¹¹¹⁷. En ce qui concerne l'Atenchicalcan, nous savons que sa liturgie était consacrée à la Mère des Dieux et à Xilonen. Néanmoins, le titre de la prêtresse chargée du culte, dans ce sanctuaire, l'Iztac Cihuatl Cihuacuacuilli, reflète l'importance attribuée également aux entités surnaturelles liées aux montagnes et, par conséquent, à l'eau. Nous avons déjà souligné, par rapport à Xoloco-Atempan, qu'il s'agissait d'un espace culturel où étaient à l'honneur Toci et les Tlaloque. De plus, comme nous venons de le mentionner, selon les informateurs de Sahagún, parmi les victimes réunies à cet endroit, on comptait aussi les *xixiyoti*, c'est-à-dire les personnes qui souffraient de la gale. Or, il convient de

vaut également la peine d'ajouter à ces éléments glanés dans les sources du XVI^e siècle, que les *tlamanime*, habillés avec les peaux de leurs prisonniers, s'ornaient avec les *amatetehuitl*, bandes de papier peints avec du *olli* liquide. Or, nous savons qu'il s'agit d'un attribut typique des dieux aquatiques (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 22, p. 58). Selon Torquemada (1975-1983, Livre X, chap. XII, p. 368), les cérémonies de Tozoztontli étaient réalisées en l'honneur de Xipe Totec et de Tlaloc et, dans le *Codex Tovar* (1951, p. 22) on explique que la graisse coulée de la peau écorchée du prisonnier, accrochée dans le temple, était considérée comme un puissant instrument de divination. Elle permettait, notamment, de savoir si la saison pluvieuse donnerait des précipitations abondantes ou rares.

¹¹¹⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 36, p. 156).

¹¹¹⁷ *Codex Borbonicus* (1991, pl. n° 27). Dans ce contexte cérémoniel, la présence du dieu à peau d'écorché a été justement mise en relation aux liens qu'il détenait avec le dieu du maïs mûr, Cinteotl. A ce propos, nous renvoyons à Graulich (1999, pp. 233-234 ; 295-296) et González González (2011, pp. 303-307).

signaler que ces personnages étaient rattachés non seulement au Totecco, mais aussi à un autre espace sacrificiel, représenté par l'édifice n°28 de la liste de Sahagún, ce qui correspond précisément à un temple consacré au culte du maïs, le Cinteopan, dédié au Cinteotl blanc¹¹¹⁸.

Terre, eau et maïs : nous retrouvons, dans la liturgie d'utilisation de ces quatre espaces, le schéma précédemment rencontré dans l'analyse du symbolisme des Ayauhcalli. De plus, la valeur attribuée aux rites en l'honneur de la jeune déesse du maïs tendre, Xilonen, semble confirmer que la dimension végétale, associée aux espaces identifiés comme ayant le même symbolisme des Ayauhcalli, dans la tradition indigène contemporaine, était également présente dans l'utilisation des Maisons de brume, pendant l'époque mexica. Cette réflexion nous conduit à reprendre l'interprétation de la vingtaine d'Etzalcualiztli proposée par Botta, selon lequel un des aspects fondamentaux mis en scène dans ce mois, en particulier lors de la fréquentation des Ayauhcalli de la part des ministres du culte, était précisément la réorganisation de l'espace, agencé à partir de la subdivision en quatre parties du cosmos et, dans ce cas, de Tenochtitlan. Les dieux aquatiques, dans ce cas, auraient opéré comme des organisateurs de l'univers¹¹¹⁹. Rien d'étonnant, donc, dans la constatation que cette action était réalisée à travers un déplacement dont le parcours rappelait le mouvement hélicoïdal qui, selon López Austin, avait précisément engendré le temps.¹¹²⁰ La possibilité que ces quatre sanctuaires aient été situés, non pas de manière métaphorique, mais réelle, dans les quatre orientes de l'île, comme l'avait postulé Broda, qui n'en avait pourtant pas fourni les preuves¹¹²¹, renforce l'interprétation du chercheur italien. Rien d'étonnant, donc, dans la découverte que les Ayauhcalli étaient également des espaces où, par la pratique du *Xalaquia*, les *ixiptlas* divines entraient métaphoriquement dans le paradis du maître des eaux, puisque nous avons précédemment expliqué que ces sanctuaires étaient précisément des accès au Tlalocan.

Les Ayauhcalli
Temple (sur pyramide ?) avec effigie divine
Cour pour la réalisation du <i>tlayabualoliztli</i> et du <i>tlenamaquiliztli</i>
Un brasier (<i>tlenamaquiliztli</i>)
Point d'eau ou communication avec la lagune pour les bains rituels

¹¹¹⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 184).

¹¹¹⁹ Botta (2003 et 2004, p. 151, 153; 2009).

¹¹²⁰ López Austin (1980, vol. I, pp. 68-75).

¹¹²¹ Broda (1997, p. 135).

Malheureusement, une dernière interrogation demeure, hélas, sans véritable réponse. Nous avons vu que le *Xalauquia* était réalisé, dans le corpus des fêtes des vingtaines, dans plusieurs espaces sacrés. L'étude développée dans ces pages nous permet de considérer que ces derniers correspondaient aux Ayauhcalli, au *Coaxalpan* du Templo Mayor, au Mixcoateopan, le Temple de Mixcoatl, et au Tzonmolco, le Temple de Xiuhtecuhtli. Nous avons vu, de manière fort suggestive, que ces deux temples sur pyramides possédaient, exactement comme le Templo Mayor, un espace, situé sur leur plateforme, dénommé *Apetlac*. Ce dernier détail pousserait à formuler l'hypothèse qu'ils possédaient, également, un *Coaxalpan*. Le cas échéant, est-il possible de considérer que le rite d'« entrée dans le sable », dans ces deux espaces, transformait ces deux édifices en autant d'accès au monde aquatique de Tlaloc¹¹²² ? Nous sommes conscients du fait qu'il s'agisse d'une problématique complexe, pour cela, dans ce contexte, nous nous limitons à laisser ouverte cette piste de recherche, en attendant la conclusion de l'analyse des vingtaines pour revenir sur le sujet.

¹¹²² Dans leur monographie sur le symbolisme de la Montagne Sacrée et du Templo Mayor, López Austin et López Luján (2009, p. 305) reprennent les données étayées par González González (2011, p. 133), à l'égard de la présence de plusieurs *Apetlac*, en citant précisément les deux exemples constitués par le Mixcoateopan et le Tzonmolco. Également, ils postulent que le rite du *xalauquia*, réalisé dans le Templo Mayor, avait pour but d'offrir les victimes aux entités surnaturelles, à la base de la pyramide, là où elles auraient été contaminées par la sacralité de l'ouverture inférieure et aquatique de la Montagne Sacrée. Néanmoins, ils ne donnent aucune interprétation du symbolisme de ce même rite, réalisé dans les autres édifices de culte, un sujet qui se serait éloigné du thème central de la recherche. Nous avons décidé de ne pas inclure, dans cette partie de l'analyse, le Temple de Coatlan, même si, comme nous le verrons dans la vingtaine d'Ochpaniztli, les rites réalisés à cet endroit laissent supposer qu'il s'agissait d'un autre temple fourni d'un *Apetlac* (*Infra*, chap. III, VI, 5.2.6.). Dans ce cas, nous avons préféré nous limiter, par prudence, à l'étude des bâtiments expressément mentionnés dans les sources, comme possesseurs de cet espace rituel.

Annexe n° 1: les édifices associés au culte du maïs dans la liste du Livre II du
Codex de Florence

Iztac Cinteutl Yteupan (éd. n° 28)	Version Nahuatl Livre II, Annexe, p. 184	Traduction (A&D)	Version espagnole V. I, p. 184	Torquemada (M. I), Livre VIII, chap. XIII, p. 225
	« In <i>jztac cinteoutl yteupan</i> : <i>vncan mjquja in mamalti, çan ieboantin in xixiyoti</i> : aub <i>jquac ommjque, njman qujntocaia, amo qualoia</i> : <i>ipan in netonatiuhçavaloia mjquja</i> »	« Le Temple du Cinteotl Blanc : là-bas mouraient les captifs, seulement eux, les xixiyoti (ceux qui souffrent de la gale) : une fois qu'ils sont morts, alors [les prêtres] les enterraient, ils n'étaient pas mangés. Ils mourraient lors du jeûne pour le soleil ».	« <i>El vigesimotavo edificio se llamaba Iztaccintéutl Iteupan. Este era un cu dedicado a la diosa llamada Cintéutl. En este cu mataban a los leprosos captivos, y no comían su carne. Matábanlos en el ayuno del Sol que arriba se dixo</i> »	« <i>Otro templo o capilla había dedicado al dios Iztaccintéutl, que quiere decir dios blanco de las mieses. Aquí le sacrificaban muchos leprosos y gente injicionada de males contagiosos; cuyas carnes, como las de otros sacrificados, no las comían sino que los enterraban ; y mataban a estos desventurados en el tiempo que hacían cuaresma al sol</i> »
Cinteupan (éd. n° 43)	Version Nahuatl Livre II, Annexe, p. 186-187	Traduction (A&D)	Version espagnole V. I, p. 185	Torquemada (M. I), Livre VIII, chap. XIV, p. 227
	« In <i>cinteupan</i> : <i>vncan mjquja in jçiptla chicome coatl, cioatl, çan ioaltica</i> : aub <i>in jquac oommjc, njman qujxipeoiaia</i> : aub <i>in otlatbujc, in tlenamacac njman conmaqjaia, in eoao chicome coatl</i> : <i>njman ye ic tlaiaoaloo, qujiaaloo in quanhxicalli, mjititituh</i> : aub <i>cexiubtica in muchioaia, ipan ochpaniztli</i> »	« Le Temple de Cinteotl : là-bas mourait la personnification de Chicome coatl, seulement pendant la nuit. Et une fois qu'elle était morte, alors ils l'écorchaient. Et quand il faisait jour, alors le prêtre du feu [Tlenamacac] revêtait la peau de Chicome coatl. Ensuite il y avait une procession, ils allaient autour du cuauhxicalli, ils allaient en dansant. Cela se faisait tous les ans, au temps d'Ochpaniztli »	« <i>El cuadagesimotercio se llamaba Cinteupan. Este era un cu dedicado a la diosa Chicomecoatl. En éste mataban una mujer que decían que era imagen desta diosa dicha, y la desollaban. Desto se dio relación en la fiesta de ochpaniztli</i> »	« <i>Otro cu y templo había, que se llamaba Cinteupan, que quiere decir templo de la maizorca del maíz, dedicado a la diosa Chicomecobuatl, donde le sacrificaban hombres en especial una mujer vestida y adornada de sus ornamentos y ropajes. Hacíase este sacrificio en las tinieblas y obscurana de la noche; y luego la desollaban, cuyo pellejo y cuero se vestía un sacerdote o sátrapa de aquel templo, al cual llevaban en procesión con mucho acompañamiento el día de su fiesta</i> »
Cinteopan II (éd. n° 45)	Version Nahuatl Livre II, Annexe, p. 187	Traduction (A&D)	Version espagnole V. I, p. 186	Torquemada (M. I), Livre VIII, chap. XIV, p. 227
	« In <i>cinteupan</i> : <i>vncan ycaca, vncan pialoia in</i>	« Le Temple de Cinteotl : là-bas se	« <i>El cuadagesimoquinto</i>	« <i>Otra capilla y templo había dedicado al dios</i>

	<i>jxiptla cinteoutl : vncan mjquja in jxiptla cinteoutl, cemilbujtl »</i>	trouve, à cet endroit est gardée l'image de Cinteotl. Là-bas la personnification de Cinteotl mourait, pendant le jour »	<i>edificio se llamaba Cinteupan. Era un cu donde estaba la estatua del dios de los maizales. Y allí mataban cada año a su imagen y con otros captivos, como se dixo en su fiesta »</i>	<i>Cinteutl, llamada Cinteupan ; era dios de las mieses y panes, en cuya fiesta se hacían sacrificios »</i>
Xochicalco (éd n° 66)	Version Nahuatl Livre II, Annexe, p. 191	Traduction (A&D)	Version espagnole V. I, p. 188	Torquemada (M.I), Livre VIII, chap. XVI, p. 231
	<i>« In suchicalco, vncan mjquja in jztac cinteoutl, yoan tlatlaubquj cinteoutl, yoan no ieboatl in atla tonan. Aub in jquac oommjc atla tonan: njman ye ic qujxipeoa: aub in jquac oonxipeubque, njman in tlenamacac conmaqjaia yn jieoao. Aub in jquac otlathjc : njman ye ic mitotia in tlenamacac, conmaqjticac in jieoao in atla tonan : aub in muchioaia y, cexiubtica, ipan in ochpaniztli »</i>	« Xochicalco: là-bas mourait la la personnification du Cinteotl Blanc et Rouge, et aussi [celle] de Atlatonan. Et quand Atlatonan était morte, alors ils l'écorchaient. Et une fois écorchée, alors le prêtre du feu [Tlenamacac] revêt sa peau. Et quand il fait jour, alors le prêtre du feu danse avec la peau d'Atlatonan. Cela se faisait tous les ans, pendant Ochpaniztli »	<i>« Este era un cu edificado a honra del dios Cinteutl, y también a honra del dios Tlatlaubqui Cinteutl, y también de la diosa Atlatonan. Y cuando mataban una mujer que era imagen desta diosa, desollábanla, y uno de los sátrapas vestía su cuero. Esto se hacía de noche. Luego de mañana andaba bailando con el cuero vestido de aquella que había muerto. Esto se hacía cada año, en la fiesta de ochpaniztli »</i>	<i>« Otra capilla o templo había que se llamaba Ximbcalco, dedicado al dios Cinteutl, en cuya fiesta sacrificaban dos varones esclavos y una mujer; a los cuales ponían el nombre de su dios. Al uno llamaban Iztaccinteutl, dios de las mieses blancas ; y al segundo Tlatlaubquicinteutl, dios de las mieses encendidas o coloradas ; y a la mujer Atlantona, que quiere decir que resplandece en el agua, a la cual desollaban, cuyo pellejo y cuero se vestía un sacerdote, luego que acababa el sacrificio, que era de noche ; y a la mañana se hacía procesión, llevando con un muy solemne baile el que iba vestido de la piel. Hacíase aquí fiesta en el mes llamado uchpaniztli, cada año »</i>

V

Xocotl Huetzi

Le nom de la 10^e vingtaine mexica signifie « le fruit tombe »¹¹²³, une dénomination qui fait référence à la cérémonie principale qui se réalisait pendant cette fête, et qui impliquait la « capture » d'une effigie en pâte *tz'oalli*, appelée *xocotl*, située au sommet d'un haut mât. Le deuxième nom qu'on attribuait à ce mois était Huey Miccaihuitl, c'est-à-dire « grande fête des morts ». Comme dans le cas de Huey Tozoztli et de Huey Tecuilhuitl, ce nom formait un couple avec le mois précédent, dont l'appellation était caractérisée par le diminutif *-tontli*. Le mois de Tlaxochimaco, en effet, était aussi appelé Miccaihuitontli, la « petite fête des morts »¹¹²⁴.

Les rites de Xocotl Huetzi étaient effectués en l'honneur de l'une des instances les plus anciennes et puissantes du panthéon des anciens Nahuas, c'est-à-dire le dieu du feu, Xiuhtecuhtli. Dans le cycle du calendrier solaire, trois vingtaines lui étaient particulièrement consacrées. La première était Xocotl Huetzi, la deuxième Teotleco, et la troisième Izcalli. Connue sous plusieurs dénominations, telles que Huehuetotl, le « vieux dieu », Tlalxictentica, « celui qui remplit le nombril de la terre », ou Ixcozauhqui, « visage jaune », cette divinité était étroitement associée à l'agencement spatial de l'univers, aux trois niveaux verticaux, formés par les dimensions céleste, terrestre et souterraine, tout comme aux quatre directions cosmiques qui marquaient la subdivision horizontale du cosmos. Tout comme Tlaloc ou Cinteotl, cette entité surnaturelle était porteuse de la capacité de se fragmenter, du point de vue chromatique, en avatars de quatre couleurs, un apanage des instances responsables du fonctionnement équilibré de l'univers¹¹²⁵.

D'après les documents du XVI^e siècle, la vingtaine de Xocotl Huetzi tombait entre le 14 et le 31 août, vers la fin de la saison des pluies. Le décalage formulé par Graulich, en revanche, situerait la position originelle de ce mois entre le 9 et le 28 mars, c'est-à-dire

¹¹²³ La majorité des sources écrites s'accorde sur le sens de cette appellation. Durán (1984, t. I, chap. XII, p. 120, 123) donne le sens du mot Xocotl Huetzi mais aussi la dénomination de Huey Miccaihuitl, en raison, selon le moine, de la grande quantité de captifs qui étaient sacrifiés pendant cette fête. Selon Kubler-Gibson (*Codex Tovar*) 1951, pp. 27-28, Serna (1982, pp. 324-325) et Torquemada (Livre X, chap. XXII, p. 394), ce nom signifie « *cuando se cae o acaba la fruta* ». Le nom fourni par le *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pl. n° 2v) et *Vaticanus A* (1900, pl. n° 47) est celui de « grande fête des morts ».

¹¹²⁴ Jiménez Moreno (voir Sahagún 1974, p. 41).

¹¹²⁵ Dupey García (2010b). Pour un approfondissement sur cette personnalité divine, nous renvoyons aussi à López Austin (1985) ; Graulich (1999) ; Limón Olvera (2001a).

vers la fin de la saison sèche¹¹²⁶. Selon ce dernier auteur, tout comme Ochpaniztli représentait l'inauguration du cycle solaire, Xocotl Huetzi en représentait la conclusion. Les cérémonies du mois étaient spécialement consacrées aux défunts, en particulier aux défunts solaires divinisés, représentés par l'effigie *xocotl* qui se dressait au-dessus de l'arbre érigé dans la cour du temple. Comme souligné par Seler et Graulich, le fil conducteur des différentes descriptions issues des documents coloniaux, tout comme des représentations iconographiques peintes dans les codex, est le symbolisme du guerrier-étoile, instance ignée et céleste dont les traits se confondaient avec Otontecuhtli, dieu patron des Otomi et aspect du dieu du feu¹¹²⁷.

Malgré l'absence d'un mythe de référence, à l'égard des rites réalisés pendant ce dixième mois, il importe de rappeler que le prototype mythique des sacrifices par le feu – que nous retrouvons à plusieurs reprises dans le cycle du calendrier solaire – était le saut de Nanahuatl et Tecciztecatl dans les flammes du brasier de Teotihuacan¹¹²⁸. Leur renaissance en tant qu'astres ne fait que réitérer le destin des guerriers-Mimixcoa qui mouraient consommés par le feu et qui se transformaient en êtres stellaires, appartenant au firmament.

1. La fête de Xocotl Huetzi dans l'œuvre de Bernardino de Sahagún

1.1. Le récit des *Primeros Memoriales*

Les informateurs de Tepepulco expliquent que, au moment de la célébration de cette fête, on plaçait au sommet du *xocotl* – c'est-à-dire le poteau qui avait été ramené dans la cour du temple – le corps d'Otontecuhtli¹¹²⁹, fait de *txoalli* et représentant un oiseau. L'installation du mât coïncidait aussi avec la mort de l'*ixiptla* de Yiacatecuhtli, le dieu des marchands¹¹³⁰, tout comme d'autres victimes offertes par cette corporation. Après la mort

¹¹²⁶ Graulich (1999, p. 306).

¹¹²⁷ *Ibidem*, pp. 309-316 ; Ragot (2000, p. 174) ; Seler (1990-1998, vol. 4, pp. 143-144 ; vol. 5, pp. 39-55 ; 1963, vol. 1, pp. 93, 141-142, 196 ; vol. 2, p. 56).

¹¹²⁸ Graulich (1999, pp. 21-22) ; Limón Olvera (2001a, pp. 120-131).

¹¹²⁹ Otontecuhtli était le dieu patron du peuple otomi, et il s'agissait de l'un des aspects du dieu du feu. Dans les sources, il apparaît aussi en tant que dieu patron des habitants de Tlacopan, Coyoacan et Azcapotzalco (*Historia de los Mexicanos por sus pinturas* 2011, p. 47).

¹¹³⁰ Yiacatecuhtli, littéralement « Seigneur nez » ou « Seigneur qui guide », était le dieu patron de la corporation des *Pochtecas* de Tenochtitlan. Cette confrérie prestigieuse possédait un panthéon foisonnant d'entités surnaturelles spécialement vénérées lors des étapes les plus significatives de la vie, parfois

des représentants divins, on réalisait une procession *tlayahualoliztli* et, pendant cette cérémonie, on dansait près de l'arbre avec les mains entrelacées. Au coucher du soleil, ils dansaient en serpentant, tout autour du *xocotl*. Plus tard, on escaladait le mât afin de s'emparer de l'effigie de *tzoalli*. Celui qui arrivait en premier décapitait l'image et descendait. À cet endroit, il était attendu par les prêtres du dieu, qui le saisissaient¹¹³¹ et l'introduisaient dans le temple¹¹³². Là, on lui perforait les oreilles avec un couteau de silex, et le vainqueur était ensuite ramené chez lui, où il aurait gardé la pâte de l'effigie pendant un an. Cela se serait réalisé aussi l'année suivante, au moment où ils auraient à nouveau façonné le *xocotl*¹¹³³.

L'illustration de la planche n° 251v du *Códice Matritense del Palacio Real de Madrid* est dominée par la représentation de l'arbre *xocotl* (Fig. 68). Imposant et vert, il montre de petites protubérances sur les deux côtés, comme si les branches avaient été coupées. Deux individus sont en train de l'escalader. Ils arborent une peinture corporelle noire et un manteau. Une troisième figure a rejoint le sommet ; il est en train de saisir l'effigie en pâte *tzoalli*. Nous ne voyons que sa tête, ornée d'un bandeau blanc décoré par ce qui ressemble à deux représentations de papillons, en papier. En effet, Jiménez Moreno, en se basant sur la description des atours du dieu du feu pour interpréter ces ornements, les identifie comme étant l'*itzpapalotl*, mentionné dans le document¹¹³⁴. Elle porte aussi un faisceau de flèches et un bouclier. Avant de décrire la scène qui se déroule au pied de l'arbre, il faut s'intéresser aux deux compositions qui caractérisent la moitié gauche et la moitié droite de la feuille. À gauche du *xocotl*, en haut de la page, est visible l'*ixiptla* de Toci-Teteo Innan, patronne du mois qui suivait Xocotl Huetzi, c'est-à-dire Ochpaniztli. Elle arbore un fuseau et du coton non tissé dans la coiffe, ainsi que son balai, trois attributs iconographiques fondamentaux qui caractérisent cette instance dans les livres peints d'époque préhispanique et coloniale. Elle porte aussi un bouclier et des flèches. En bas par rapport à cette figure se situe un sanctuaire vu de profil. Le chambranle est rouge, tandis que le toit est décoré de lignes noires entrecroisées. Jiménez Moreno l'interprète

dangereuse, de ces commerçants. Nous réaliserons un approfondissement de ce thème dans les pages suivantes.

¹¹³¹ La forme verbale employée dans ce passage (Jiménez Moreno 1974, p. 41) est *conanayá*, où *ana* signifie, à la fois, « prendre, attraper, saisir, faire prisonnier » (Wimmer 2006, *s.v. ana*).

¹¹³² Le texte nahuatl décrit l'endroit comme étant « *ichan Diablo* », « la maison du Diable » (Jiménez Moreno 1974, p. 41).

¹¹³³ Jiménez Moreno (1974, pp. 41-45).

¹¹³⁴ Jiménez Moreno (1974, p. 43). Espinosa Pineda (2010, p. 91) parle de « papillons stylisés qui sont en obsidienne ».

comme étant le temple de Xiuhtecuhtli¹¹³⁵. À droite, par rapport à l'arbre qui domine la scène, en correspondance avec l'*ixiptla* de Toci, deux individus aux corps peints en noir, qui porte un sac à encens, tiennent sur leurs têtes un personnage seulement couvert d'un *maxtlatl*. En bas, en correspondance avec le temple peint sur le côté gauche, se trouve un énorme brasier ardent. Une victime au corps peint en blanc se trouve dedans. Finalement, la section inférieure de la feuille montre l'action qui est en train de se dérouler au pied du *xocotl*. Nous voyons la réalisation d'une procession ou d'une danse. Le personnage qui la guide, à droite, est probablement celui qui avait capturé l'effigie, puisqu'il la tient dans ses bras. De plus, il arbore sur la tête la même coiffe que celle qui ornait l'effigie de pâte d'amarante. Derrière lui défilent trois personnages, aux corps peints en noir, qui portent un manteau en filet, un labret et une mèche de cheveux soulevée sur la tête. Ils sont identifiables comme étant des guerriers, et ils se tiennent par la main. La dernière figure qui suit la procession se différencie des individus qui la précèdent. Elle porte un bouclier et un voyant couvre-chef rouge et jaune, orné de plumes de quetzal. La procession semble se diriger vers un petit édifice, peint dans la partie inférieure droite de la feuille. Ses caractéristiques sont les mêmes que celle du sanctuaire représenté dans l'extrémité opposée de la page. Selon Jiménez Moreno, le personnage qui guide la procession serait le prêtre de Xiuhtecuhtli qui tient l'effigie de Paynal¹¹³⁶. En effet, comme nous le verrons dans la description de la fête présentée dans le *Codex de Florence*, le lieutenant de Huitzilopochtli amenait les captifs au lieu de leur sacrifice, c'est-à-dire le temple du dieu igné. Pour cette raison, le chercheur mexicain identifie l'édifice en bas à droite comme le *teocalli* de Xiuhtecuhtli¹¹³⁷. Espinosa Pineda considère que le *xocotl* est placé dans une des cours du centre cérémoniel, puisque l'espace est délimité par deux temples¹¹³⁸.

Avant de terminer cette analyse, il conviendra d'attirer l'attention sur un aspect fort intéressant qui caractérise cette peinture. Il s'agit de la remarquable quantité d'informations qu'il est possible de tirer de l'étude détaillée de notre planche, par rapport

¹¹³⁵ Jiménez Moreno (1974, p. 45).

¹¹³⁶ Espinosa Pineda (2010, pp. 91-92) concorde avec cette interprétation mais il suppose que l'idole dans les bras du personnage est le *xocotl* ou alors une des idoles en pâte d'amarante que tenaient les participants à la danse serpentine, selon la « *Historia general* ». De plus, selon cet auteur, les trois personnages qui dansent seraient de jeunes garçons du *tepozcalli*.

¹¹³⁷ Jiménez Moreno (1974, p. 43).

¹¹³⁸ L'auteur reprend la description de l'*Historia general* pour souligner que l'arbre était placé en face d'un *cuauhxicalco*, précisément le n° 16 de la liste de l'Annexe de Sahagún. Il continue en expliquant que, à son sommet, dansait un personnage déguisé en écureuil (Espinosa Pineda 2010, p. 91). Toutefois, comme nous le verrons dans les prochaines pages, la danse de cet individu se rattache aux rites qui constituent la vingtaine de Teotl Eco, autre mois consacré au dieu du feu, et non pas à Xocotl Huetzi.

à la relation écrite assez pauvre, à bien des égards, portant sur les cérémonies. Un coup d'œil aux différentes sections qui composent la feuille nous permet d'affirmer qu'elle nous dévoile des éléments très significatifs. Nous songeons, avant tout, à la présence de l'*ixiptla* de Toci-Tlazolteotl. Ensuite, même si le texte relate la présence d'un sacrifice réalisé en l'honneur de Yiacatecuhtli et des autres dieux des *Pochtecas*, aucun élément, dans le texte, ne nous explique les modalités des mises à mort. L'illustration, en revanche, montre clairement une exécution rituelle par le feu. Par rapport à la danse que les gens réalisaient en serpentant, aucun détail n'est relaté à l'égard des personnes qui composaient cette cérémonie. Finalement, même s'il n'est pas donné de savoir si l'individu en bas à droite de la feuille est un ministre du culte de Xiuhtecuhtli ou bien le garçon qui, après avoir escaladé le *xocotl*, rentrait chez lui avec son trophée, interprétation qui nous semble possible, il importe de rappeler que les deux cas nous permettent de rattacher cette partie de la peinture à un rite qui n'est pas décrit dans le texte qui l'accompagne. Nous considérons que ces éléments ne sont qu'une preuve ultérieure de la valeur primordiale jouée par ces peintures, pour la compréhension globale de la dimension liturgique de chaque vingtaine, dans le document de Tepepulco. Certes, comme nous le verrons par la suite, les étapes des rites que nous venons de décrire se retrouvent, avec une certaine abondance de détails, dans la description de la fête issue de l'*Historia general*. Toutefois, comme l'a souligné Baird, le style simultanée de ces représentations atteste que les images sont bien le véhicule principal de l'information¹¹³⁹.

Tableau n° 1 : les espaces du culte de Xocotl Huetzi selon les *Primeros Memoriales* de B. de Sahagún

Lieu	Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Lieu où l'on dressait le <i>xocotl</i>	Le jour de la fête ?	Prêtre de Xiuhtecuhtli ?	Préparation de l'effigie d'Otontecuhli
	Après le sacrifice des esclaves des marchands, au coucher du soleil	Guerriers [information tirée de l'illustration]	Danse en serpentant autour du <i>xocotl</i>
	Après la danse en serpentant	Garçons	Escalade du <i>xocotl</i> ; capture et décapitation de l'effigie
Lieu où l'on sacrifiait l' <i>ixiptla</i> de Yiacatecuhtli et des autres victimes	Au même moment du soulèvement du <i>xocotl</i>	<i>Ixiptla</i> de Yiacatecuhtli ; esclaves baignés ; prêtres	Sacrifice (par le feu ?)
Temple de Xiuhtecuhtli	Après la capture du <i>xocotl</i>	Garçon vainqueur ; prêtres du dieu	Perforation des oreilles avec un couteau de silex
Maison du garçon vainqueur	Après la perforation des oreilles dans le temple	Garçon vainqueur ; prêtres du dieu	Destination du cortège ; garde de l'effigie de pâte pendant un an

¹¹³⁹ Baird (1993, pp. 104-105).

1.2 Le récit de l'*Historia general de las cosas de la Nueva España*

Selon ce récit, le moment où l'on dressait le *xocotl* coïncidait avec le premier jour du mois, à l'aube. Quand cet arbre avait rejoint la ville, les seigneurs et leurs épouses allaient le recevoir, en offrant des bols de cacao aux personnes qui le transportaient. Ils étaient également ornés de fleurs¹¹⁴⁰. Cet arbre, qui mesurait vingt-cinq brasses, était dressé, « *en el patio del cu* »¹¹⁴¹, une fois que toutes ses branches avaient été élaguées, et il restait érigé pendant les vingt jours du mois, sans aucun ornement. Deux jours avant le jour de la fête, c'est-à-dire le 18^e jour, le *xocotl* était descendu, et décoré d'une grande quantité de cordages. À l'aube du 19^e jour, les charpentiers se réunissaient ; ils préparaient un autre poteau de cinq brasses, creux, à l'intérieur duquel on entassait les branches de l'arbre. Il était façonné pour consolider le *xocotl*. Il était ensuite attaché avec une corde. À ce moment-là, le prêtre du feu, aidé par les vieux prêtres *cuacuacuiltin* et par trois des religieux qui étaient chargés de jeter les victimes dans le feu¹¹⁴², commençait à façonner l'effigie qui serait placée au sommet de l'arbre, en mélangeant la pâte d'amarante avec le maïs. Ensuite, ils ornaient la figure avec du papier blanc. Les ornements de l'effigie étaient constitués par une écharpe de papier, posée sur les épaules, un pagne également en papier, des ailes de faucon, la blouse appelée *xocobuipilli*. Il y avait deux de ces blouses, qui n'étaient pas endossées par l'effigie, mais qui se situaient dans deux des incisions de l'arbre. D'autres fissures du tronc étaient remplies de longues bandes de papier. Finalement, les religieux réalisaient aussi trois *tamales* de graines d'amarante, qu'ils perforaient avec des bâtons et qu'ils plaçaient sur la tête de l'effigie. Après cette préparation, le *xocotl* était prêt pour être à nouveau dressé. La cavité où était enfoncé le *xocotl* était remplie avec trois pierres et de la terre. Alors la scène était occupée par les

¹¹⁴⁰ Sahagún (1989, t. I, p. 142).

¹¹⁴¹ *Ibidem*.

¹¹⁴² Les informateurs de Sahagún spécifient qu'ils étaient très grands et forts, et qu'ils s'appelaient Coyohua, Zacancatl – ou, comme l'ont suggéré Anderson et Dibble, Zacamecatl – et Hueycamecatl (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 29, p. 112). L'interprétation de ces trois noms s'avère difficile. Coyohua est une forme verbale qui signifie, littéralement, « jeter, pousser des cris, hurler » (Wimmer 2006, *s.v. coyohua*). Le sens du deuxième mot, proposé par Anderson et Dibble, Zacamecatl, serait « corde de zacate » (Wimmer 2006, *s.v. zacatl ; mecatl*). Toutefois, nous proposons une autre interprétation. Les Ihuipaneca Temimilolca Zacancah sont cités, dans la chronique de Chimalpahin (1998, t. I, p. 107), comme un peuple dont le dieu patron était Nauhyoteuhctli Xippilli, « le seigneur du Quadruple », c'est-à-dire, précisément, le dieu du feu. Il s'agissait des captifs de guerre qui étaient sacrifiés lors de la vingtaine d'Izcalli (Graulich 1999, pp. 197-198). Il est donc possible que l'appellation de ce ministre du culte fasse référence précisément à ce peuple, en créant une double relation entre la personnalité divine à l'honneur en Xocotl Huetzi et le titre de l'un de ses religieux. Il n'y a pas de traduction pour le troisième nom, sauf si on ne suppose pas qu'il s'agisse du vocable Hueymecatl, ce qui voudrait dire « grande corde » (Wimmer 2006, *s.v. huey ; mecatl*).

tlamanime et leurs *mamaltin*. Les *tlamanime* avaient le corps et le visage peints en rouge et jaune et ils arboraient sur le dos de précieux insignes de plumes rouges en forme de papillon¹¹⁴³. Leurs boucliers étaient peints avec des représentations de pattes d'aigle ou de jaguar faites de plumes. Ils allaient en dansant avec leurs captifs, deux par deux. Ces derniers avaient le corps complètement recouvert de gypse et ils endossaient les mêmes ornements que ceux de l'effigie au sommet du *xocotl*, soit le pagne en papier, l'écharpe sur les épaules et les ailes de faucon. Leur tête était ornée de plumes ; la bouche était peinte en rouge, tandis que les yeux portaient une peinture noire. À partir des données des informateurs de Sahagún, nous devinons que cette danse commençait dans l'après-midi, puisqu'elle s'achevait au coucher du soleil. Les *tlamanime* ramenaient leurs captifs dans les *calpucos* respectifs¹¹⁴⁴, où l'on réalisait la veille qui précédait la mise à mort¹¹⁴⁵.

À l'aube du 20^e jour, les *mamaltin* étaient rangés en ordre devant le *tzompantli*, chacun accompagné par son *tlamani* qui se mettait à côté de lui. À ce moment, un homme, probablement un prêtre, les attaquait, en leur quittant leurs ornements de papier et leurs bannières, pour les jeter ensuite dans le *cuanhxicalco*, où ils brûlaient. D'autres captifs prenaient l'initiative et allaient d'eux-mêmes jeter leurs atours dans le feu. À ce moment arrivait Paynal, le lieutenant de Huitzilopochtli¹¹⁴⁶. Avant tout, le prêtre qui tenait son effigie montait au sommet du lieu appelé « *in tlacacoubcan, in vncan tlacotizque mamaltiztziinti* », un passage traduit par Anderson et Dibble comme « to the place where men were sacrificed, where the unhappy captives were to perform their service ». Il s'agit d'un extrait intéressant, dont la valeur a été analysée par López Austin et López Luján ; nous y reviendrons¹¹⁴⁷. Le prêtre qui tenait l'effigie de Paynal descendait ensuite, et rejoignait l'endroit où attendaient les captifs pour retourner après au sommet de la pyramide. Un

¹¹⁴³ Le *tlauitl* et le *tecozanitl* utilisés pour peindre le corps des guerriers valeureux étaient des pigments apanage des instance ignées et solaires du panthéon des anciens Nahuas. Pour un approfondissement, nous renvoyons à Dupey García (2010, vol. II, pp. 407-425).

¹¹⁴⁴ La version espagnole relate « [...]ponían los captivos en unas casas que estaban en los barrios, que se llaman *calpulli* » (Sahagún 1989, t. I, p. 144).

¹¹⁴⁵ Le chapitre consacré à Xocotl Huetzi nous renseigne sur des détails supplémentaires à l'égard du rituel nocturne pendant lequel le *tlamani* coupait la mèche de cheveux de son captif. En particulier, les informateurs Nahuas du moine franciscain relatent que la coupe se faisait à l'aide d'un couteau d'obsidienne appelé *itztlotli*, « faucon d'obsidienne », et que les cheveux étaient noués avec un fil rouge auquel étaient attachés deux plumes de héron. Selon la version espagnole, en revanche, le couteau s'appelait « *uña de gavilán* » (Sahagún 1989, t. I, p. 144). Ce trophée était gardé dans un coffre appelé « coffre des cheveux », que le *tlamani* suspendait en haut, aux poutres de son habitation. Il n'aurait jamais touché à son contenu, jusqu'au jour de sa mort (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 29, p. 114).

¹¹⁴⁶ Selon Graulich (1999, p. 308) le prêtre qui portaient l'effigie du dieu descendait du temple de Xiuhtecuhtli.

¹¹⁴⁷ La version espagnole dit « [...]subía luego al cu donde habían de morir los captivos, y llegaba al lugar donde los había de matar, que se llamaba *tlacacoubcan* » (Sahagún 1989, t. I, pp. 144-145).

des *tlamani* saisissait alors son captif par les cheveux et il le ramenait sur l'*Apetlac*. À cet endroit descendait l'un des prêtres chargés de jeter les prisonniers dans le feu. Il soufflait du *yauhtli* sur le visage du captif, puis il lui attachait les mains derrière le dos et les pieds, et il le chargeait sur son dos afin de rejoindre à nouveau le temple. La version espagnole ajoute qu'au sommet de la pyramide se trouvaient « un grand foyer et une grande quantité de braises »/« *un gran fuego y gran montón de brasa* »¹¹⁴⁸. Après avoir été jetés dans le feu, les corps des victimes étaient retirés par les vieux prêtres *cuacuacuiltin*, qui les étendaient sur la pierre sacrificielle pour pratiquer l'extraction du cœur, qui était jeté devant l'effigie de Xiuhtecuhtli.

La conclusion du sacrifice décréait aussi le retour du public dans les maisons respectives, et la préparation du repas. Au même moment, les vieux prêtres de Paynal ramenaient son effigie à l'endroit où elle était gardée, ensuite ils descendaient et ils retournaient chez eux¹¹⁴⁹. Après le repas, à midi, tout le monde se réunissait pour la réalisation de chants et danses, en serpentant, « *en el patio de Xiuhotecuhtli* ». Quand ils étaient fatigués, ils allaient rejoindre l'endroit où se trouvait le *xocotl*. Là, les maîtres des jeunes éloignaient les gens de l'arbre, à l'aide de bâtons de pin, tandis que les jeunes garçons commençaient à escalader le *xocotl* en utilisant les cordes qui y étaient accrochées. Celui qui rejoignait le sommet le premier, s'emparait de l'effigie, ainsi que de son bouclier, ses flèches et son propulseur de dards. Puis il faisait tomber l'effigie, qui se brisait en morceaux. Selon la version espagnole, le garçon faisait tomber seulement les trois *tamales* fichés dans la coiffe de l'effigie¹¹⁵⁰. Les gens en bas se bousculaient pour s'emparer d'un morceau de pâte ou peut-être des ornements que l'effigie arborait dans la tête. Quand le garçon descendait du *xocotl*, les vieux prêtres du dieu le saisissaient et le ramenaient au sommet de la pyramide¹¹⁵¹. À cet endroit, ils lui offraient des bijoux, tandis que les gens saisissaient les cordes de l'arbre et le faisaient tomber au sol. Les prêtres escortaient alors le *xocomani*, celui qui avait capturé le *xocotl*, chez lui, et ils l'habillaient d'un manteau avec une frange décorée de plumes. Deux *cuacuacuiltin* le tenaient, tandis que, derrière,

¹¹⁴⁸ Sahagún (1989, t. I, p. 145).

¹¹⁴⁹ Il n'est pas clair si les prêtres dont il est question dans ce passage sont ceux qui étaient chargés du culte de Xiuhtecuhtli ou de celui Paynal. Alors que, dans la version nahuatl, ceux qui ramènent l'effigie de Paynal dans son sanctuaire sont appelés « *jveioan* », « ses vieux [prêtres] », une appellation qui pourrait faire référence aux ministres du culte de Xiuhtecuhtli, dans la version espagnole ils semblent être les prêtres chargés du culte du lieutenant de Huitzilopochtli. En effet, le passage est le suivant : « *Ibanle acompañando todos los viejos que estaban aplicados al servicio de aquel dios* ». Cet endroit est qualifié de « *cu* » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 29, p. 115 ; Sahagún 1989, t. I, p. 145).

¹¹⁵⁰ Sahagún (1989, t. I, p. 146).

¹¹⁵¹ La version espagnole explique : « *subíanle a lo alto del cu que se llama Tlacacoubcan* » (*Ibidem*).

marchaient les *tlamacazque*, en jouant des instruments à vent. Une fois ramené chez lui, les ministres du culte rentraient dans le temple.

Tableau n° 2 : les espaces de culte de Xocotl Huetzi selon la « *Historia general* » de Sahagún

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités		
Cour du Templo Mayor		1 ^{er} jour du mois	Seigneurs et leurs épouses ; habitants de la ville ; ceux qui transportaient le <i>xocotl</i>	Erection du <i>xocotl</i>		
		18 ^e jour du mois	Prêtres ?	Descente du <i>xocotl</i> et attache des cordes		
		19 ^e jour, au matin	Charpentiers	Préparation d'un mât de support		
		19 ^e jour, de l'après-midi au coucher du soleil	Prêtres ?	Erection du <i>xocotl</i>		
			Les <i>Tlamanime</i> ; les <i>mamaltin</i>	Danse		
20 ^e jour, après les danses		Jeunes garçons ; maitres des jeunes ; gens du peuple	Escalade du <i>xocotl</i> ; capture de l'effigie ; distribution de la pâte d'amarante			
Lieu où l'on façonnait l'effigie d'Otontecuhтли (Tzonmolco <i>calmecac</i> ?)		19 ^e jour, au matin	Prêtres <i>tlenamacac</i> , <i>cuacuacuiltin</i> et <i>tetlepantlazque</i>	Façonnage de l'effigie en pâte <i>tzoalli</i>		
Les <i>Calpulcos</i>		Nuit entre le 19 ^e et le 20 ^e jour	Les <i>Tlamanime</i> ; les <i>mamaltin</i>	Veille et coupe de la mèche de cheveux		
Enceinte de Xiuhtecuhtli, Centre cérémoniel de Tenochtitlan	<i>Tzompantli</i>		Aube du 20 ^e jour	Les <i>mamaltin</i> ; les <i>Tlamanime</i> ; les prêtres	Mise en rang des captifs ;	
	<i>Cuanhxicalco</i>				Crémation des vêtements de papier et des bannières sacrificielles des captifs	
	Pyramide	<i>Apetlac</i>		Aube du 20 ^e jour	Les <i>tlamanime</i> ; les <i>mamaltin</i> ; les <i>tetlepantlazque</i>	Changement de tutelle du prisonnier ; captifs attaché mains et pieds
		Temple	<i>Teccalco</i>			Captifs ; Prêtres <i>cuacuacuiltin</i> ;
<i>Techacatl</i>			Sacrifice par extraction du cœur			
	Sanctuaire ?	Fin du 20 ^e jour	<i>Xocomani</i> ; vieux prêtres	Offrande de bijoux et d'autres insignes		
	Cour		De midi au coucher du soleil du 20 ^e jour	Gens du peuple	Danse en serpentant et chants	
« Cu » de Paynal		Matin du 20 ^e jour	Les vieux prêtres	Dépôt de l'effigie		
Maison du <i>xocomani</i>		Fin du 20 ^e jour	<i>Xocomani</i> ; prêtres <i>cuacuacuiltin</i> ; prêtres <i>tlamacazque</i>	Destination finale de la procession ; lieu de garde des insignes		
Enceinte du Temple de Yiacatecuhtli	Pyramide	Temple	1 ^{er} jour du mois	<i>Mamaltin</i> ; prêtres	Sacrifice	
	<i>Tzompantli</i>			?	Lieu d'exhibition des têtes des captifs	

2. La fête de Xocotl Huetzi dans l'œuvre de Diego Durán

2.1 Le récit de l'*Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*

La chronique du Dominicain ne fait aucune mention particulière du dieu du feu Xiuhtecuhtli, et commence avec la description de la réalisation de l'effigie en pâte *tzoalli* du Xocotl. La pâte de graines d'amarante était mise dans un filet ; ensuite on façonnait la tête d'un oiseau, ornée de plumes vertes représentant ses ailes et sa queue. Avec quatre autres morceaux de pâte, on réalisait des branches et des fleurs, sur lesquelles l'animal semble perché. Cette effigie était ensuite placée sur un arbre très haut, qui restait à l'entrée de la ville pendant les dix-neuf jours du mois qui précédaient la fête. Le 1^{er} jour de Xocotl Huetzi coïncidait avec le sacrifice des *ixiptlas* des dieux des marchands. Il s'agissait de Yiacatecuhtli, Chiconquiahuitl, Cuauhtlaxayauh, Coyotl Inahual¹¹⁵² et d'une femme appelée Chachalmecacihuatl.

Le dixième jour du mois avait lieu le sacrifice des captifs par le feu. À midi du 19^e jour, l'arbre était transporté, par les religieux, avec son effigie en forme d'oiseau, jusqu'à la cour du Grand Temple¹¹⁵³. On allait ensuite allumer le « brasier divin », pour que sa lumière continue à éclairer jusqu'au lendemain. À l'aube du jour de la fête, les *ixiptlas* des dieux principaux étaient disposées en rang près du brasier, et on leur attachait les mains. À ce moment-là, cinq ministres du culte jetaient les représentants des dieux dans le feu, puis les retiraient afin de leur extraire le cœur sur la pierre sacrificielle. Cinq esclaves environ suivaient le même destin, après la crémation d'une des *ixiptla*. Les gens du peuple allaient alors présenter des offrandes, formées par du pain, du pulque, des plumes, etc., au pied de l'arbre¹¹⁵⁴. Au coucher du soleil, les jeunes garçons et les jeunes filles qui vivaient dans les maisons sacerdotales rattachées au Grand Temple commençaient à danser autour de l'arbre, avec les seigneurs. Celui qui guidait la danse était un individu déguisé en oiseau, de la même manière que l'effigie de pâte, qui se déplaçait en secouant des sonnailles. La danse terminait une heure avant le coucher du soleil, les garçons – fils de nobles et seigneurs importants – se mettaient en file pour monter au sommet de l'arbre. Le premier qui rejoignait l'idole lui coupait la tête ; le deuxième et le troisième faisaient de même avec

¹¹⁵² Coyotl Inahual était l'une des divinités patronnes des plumassiers (Sahagún 1950-1982, Livre IX, chap. 18, p. 83.). Le fait qu'elle ait été fêtée de manière conjointe avec les dieux de la corporation des *Pochtecas* réitère les liens qui unissaient ces deux confréries. Comme nous verrons, les panthéons des deux corporations étaient à nouveau à l'honneur pendant la vingtaine de Panquetzaliztli.

¹¹⁵³ Une autre version du Dominicain donne, comme heure, celle qui précédait l'aube (Durán 1984, t. I, chap. XIII, p. 271).

¹¹⁵⁴ Durán (1984, t. I, chap. XIII, p. 272).

les ailes, tandis que le quatrième s'emparait de sa queue. Quand ces quatre vainqueurs descendaient du *xocotl*, ils étaient ramenés dans les chambres des religieux. Les prêtres leur entaillaient les oreilles et les enfermaient dans ces demeures pendant quatre jours. Les jeunes gens devaient respecter un jeûne sévère, à l'issue duquel ils étaient libres d'aller se baigner.

Après la cérémonie d'escalade du mât, l'arbre était abattu et tout le monde se pressait pour s'emparer d'un morceau du corps de l'effigie¹¹⁵⁵.

Tableau n° 3 : les espaces de culte de Xocotl Huetzi selon l'*Historia de las Indias* de D. Durán

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Entrée de la ville		Les dix-neuf jours du mois	?	Erection du <i>Xocotl</i>
Lieu de sacrifice des <i>ixiptlas</i> des dieux des marchands		20 ^e jour du mois	<i>Ixiptlas</i> des marchands ; prêtres	Sacrifice
Lieu du sacrifice des captifs par le feu		10 ^e jour du mois	Prisonniers ; prêtres ?	Sacrifice
Enceinte du Templo Mayor	Cour	19 ^e jour du mois, à midi	Prêtres	Erection du <i>xocotl</i> et de l'effigie en forme d'oiseau
		19 ^e jour, après le sacrifice des <i>ixiptlas</i>	Gens du peuple	Offrande de nourriture et boissons au pied du <i>xocotl</i>
		Au coucher du soleil du 20 ^e jour	Garçons et filles du <i>calmecac</i> ; seigneurs ; personnage déguisé en oiseau	Danse autour du <i>xocotl</i>
		Une heure avant le coucher du soleil (?) du 20 ^e jour	Garçons, fils de nobles et seigneurs	Escalade du <i>xocotl</i> et capture de l'effigie
		Soir du 20 ^e jour, après l'escalade du mât	Gens du peuple	Chute du <i>xocotl</i> et lutte pour s'emparer d'un morceau de pâte
	<i>Calmecac</i>	Soir du 20 ^e jour	Les quatre <i>xocotlamanime</i> ; les prêtres	Perçement des oreilles ; jeûne pendant quatre jours
	Sanctuaire	Brasier	19 ^e jour du mois, à midi	Prêtres

¹¹⁵⁵ Durán (1984, t. I, chap. XII, pp. 119-123).

3. Les autres sources écrites

Selon les *Memoriales* de Motolinía, Huey Miccailhuiltl était la fête de Yiacatecuhtli. Les membres de la corporation des marchands tuaient un homme et une femme, et ils les mangeaient. À Tlacopan et Coyoacan, on érigeait un arbre au sommet duquel on plaçait un bouclier et des semailles. Celui qui parvenait à s'en emparer était très honoré. Pendant cette fête, on offrait des chiens et du maïs tendre ; ces offrandes étaient ensuite consommées, après la réalisation d'une grande danse¹¹⁵⁶.

La chronique de la *Monarquía Indiana* de Torquemada suit assez fidèlement le récit de Sahagún. Toutefois, l'auteur insère dans le texte des petits changements. Selon lui, en effet, la danse des *tlamanime* avec les captifs continuait aussi au matin du 20^e jour. De plus, c'étaient les propriétaires des prisonniers qui les accompagnaient au sommet de la pyramide où, après leur avoir soufflé sur le visage le *yaubtli*, ils continuaient la danse autour du foyer, chacun chargeant son captif sur le dos. Finalement, d'après Torquemada, l'arbre *xocotl* représentait Xiuhtecuhtli « comme la matière dans laquelle il introduit sa forme et exerce son action de brûler »/« *como materia en que introduce su forma y ejercita su acción de quemar* »¹¹⁵⁷.

4. Les sources pictographiques

Selon le *Codex Tudela* et *Magliabechiano*, au sommet de l'arbre qu'on érigeait à l'occasion de cette vingtaine, se trouvait un individu. Le rite consistait à monter au sommet pour l'attraper et s'emparer des *tamales* appelé *teotzoalli*. Tout le monde essayait de s'emparer d'un morceau de cet aliment, tandis que celui qui était perché sur l'arbre était sacrifié par le feu. Pendant le sacrifice, on faisait attention de ne pas endommager sa tête. Après la mise à mort, le captif était écorché et sa peau était endossée par quelqu'un d'autre qui dansait devant l'effigie divine à laquelle était consacrée la fête. Le corps du captif, en revanche, était mangé. La peinture de ces deux documents – tout comme celle du *Codex Ixtlilxochitl* – montre un captif perché au sommet du *xocotl*. Il arbore la peinture faciale jaune et noire du dieu du feu, tout comme les ornements en papier et les papillons stylisés dans la coiffe. Deux hommes, attachés à deux cordes qui tombent du haut du mât,

¹¹⁵⁶ Motolinía (1971, chap. 16, p. 52). Le récit de Las Casas (1966, Livre III, chap. CLXXI, p. 191) suit de près celui de Sahagún.

¹¹⁵⁷ Torquemada (1975-1983, Livre X, chap. XXII, pp. 394-395).

sont en train de l'escalader. Dans le *Magliabechiano*, les hommes sont trois, tandis que, dans le *Tudela*, Xiuhtecuhtli préside la scène, puisqu'il est représenté dans la partie supérieure de la feuille¹¹⁵⁸.

La description de la fête relatée dans les *Costumbres* paraît assez confuse. D'abord il y est question de l'habillage d'un captif de guerre, orné de manière somptueuse, qui se trouvait en haut du temple. Ensuite on lui présentait des prisonniers de guerre ; à ce moment, il descendait les escaliers de la pyramide pour aller souffler sur le visage des futures victimes une poudre qu'on peut supposer être du *yaubtli*. On découvre alors que ce personnage n'était pas un prisonnier, mais un prêtre, accompagné par deux autres ministres du culte ; les trois, appelés *tetlepantlazque*, accomplissaient la tâche de jeter les captifs dans le feu. Deux prenaient le captif par les épaules et ils l'amenaient en haut de la pyramide, tandis que le troisième les suivait en chantant et en soufflant dans une trompe. Avant la mort du captif, il était retiré des flammes et sacrifié par cardiectomie. Un petit morceau de son cœur, tout comme quelques gouttes de son sang, étaient jetés dans le feu ; le reste du cœur était envoyé au *tlatoani*. Un personnage habillé comme une chauve-souris dansait près du foyer et faisait des gestes chaque fois qu'une victime était jetée dans les flammes. Il s'occupait aussi de balayer tout autour du brasier, pour enlever les cendres. Le corps du captif était amené dans la maison de son *tlamani*, qui le faisait cuisiner avec du maïs et l'offrait à sa famille et aux seigneurs. Ces derniers lui offraient, en échange, des manteaux, du maïs ou des haricots. L'os de la jambe du prisonnier était suspendu dans la maison de son propriétaire, et devenait une relique vénérée quotidiennement par la famille. Ensuite tout le monde se réunissait dans la cour du temple, où se trouvait un arbre très haut, au sommet duquel il y avait une effigie de *huauhtli* et maïs. Sur sa tête étaient fichés des *tamales*. Les gens escaladaient l'arbre pour s'emparer de cette figure. Celui qui y parvenait lui arrachait le cœur et gardait pour soi lui les *tamales* en tant que reliques. Au pied de l'arbre se trouvait un grand foyer, où parfois tombaient les gens trop pressés de rejoindre le sommet¹¹⁵⁹.

Selon les *Codex Telleriano-Remensis* et *Vaticanus A*, les cérémonies de cette vingtaine consacrées aux morts consistaient à jeûner en l'honneur des défunts, et à monter sur les terrasses des maisons, pendant la nuit, en regardant vers le nord. Les gens élevaient alors

¹¹⁵⁸ *Codex Ixtlilxochitl* (1976, pp. 22-23) ; *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 58r) ; *Codex Tudela* (2002, pl. n° 20r, pp. 204-205).

¹¹⁵⁹ *Costumbres* (1945, pp. 46-47).

des prières à leurs défunts, tandis que, dans le temple, avaient lieu des sacrifices¹¹⁶⁰. Les illustrations de ces deux documents montrent l'effigie qui se trouvait en haut du *xocotl*. Affublée des atours de Xiuhtecuhtli, elle arbore une peinture faciale rouge – avec des bandes noires dans le *Telleriano-Remensis* – ainsi que les papillons stylisés dans la coiffe et les cheveux blonds.

Dans le *Codex Tovar*, il est question de l'érection d'un grand mât dans la cour du temple, au sommet duquel on plaçait des armes, des épées et des boucliers. Les gens essayaient alors d'atteindre ces insignes à l'aide d'une corde qui pendait jusqu'au sol. Celui qui arrivait au sommet en premier avait le droit de garder pour lui les armes. L'image du codex montre deux hommes en train de monter au sommet de l'arbre à l'aide d'une corde. Le paquet formé par les armes, au sommet du mât, montre un bouclier, tout comme des bannières et les ornements en forme de papillon stylisé¹¹⁶¹.

Avant de conclure cette section consacrée aux apports iconographiques, il convient de mentionner la peinture dédiée à Xocotl Huetzi dans le *Codex Borbonicus*. Les cérémonies de cette vingtaine occupent la partie gauche de la planche n° 28 du document, à côté de l'illustration portant sur le mois de Tlaxochimaco (Fig. 69). La scène est complètement dominée par l'arbre *xocotl*, érigé sur un petit monticule de terre où sont visibles deux pierres figurées selon le style pictographique indigène. À son sommet se trouve un paquet sacré, surmonté de quatre boules de duvet et enveloppé avec des étoiles de papier. Le paquet est surmonté par des bannières, un couvre-chef orné de plumes de quetzal et les insignes *itzpapalotl* en forme de papillon stylisé. Le long du tronc sont fichés deux bâtons, sur lesquels sont fixés ce qui semble être des *tamales*. Au pied de l'arbre a lieu une danse réalisée en serpentant autour du *xocotl*. Tous les individus arborent une peinture corporelle noire et un manteau en filet. Les personnages qui guident la file sont des guerriers valeureux, reconnaissables à leur labret et aux boucles d'oreilles précieux. Les cheveux sont attachés au sommet de la tête avec un ruban rouge. Les individus qui suivent arborent les plumes de héron sur la tête, insigne des guerriers distingués, tandis que les personnes qui défilent en dernier sont identifiables comme étant des jeunes, probablement appartenant au *calmecac*¹¹⁶². Un personnage, en bas à gauche de la feuille, est

¹¹⁶⁰ *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pl. n° 2v, p. 11); *Codex Vaticanus A* (1900, pl. n° 47, p. 35).

¹¹⁶¹ Kubler-Gibson (*Codex Tovar*) 1951, pp. 27-28.

¹¹⁶² Selon l'analyse de Paso y Troncoso (1899, p. 131), tous les membres du cortège qui composent la danse sont des ministres du culte. Cette interprétation est suivie par Couch (1985, p. 67). Selon Anders, Jansen et Reyes García (1991, pp. 206-207), en revanche, il s'agit d'enfants. Cette interprétation fort

en train de jouer du tambour. Son corps est aussi complètement peint en noir, il arbore sur la tête les insignes en forme de papillons stylisés et le tambour dont il joue semble recouvert d'une peau de jaguar. Sur l'autre extrémité de la feuille, en bas à droite, est visible un petit bâtiment pyramidal, sans sanctuaire au sommet. Devant la structure se trouve un individu qui endosse un *maxtlatl*, deux bandes sur la poitrine et un couvre-chef qui rappelle les coiffes ornées de papiers plissés des entités aquatiques. Selon Paso y Troncoso, l'édifice serait le *cuaubxicalco* devant lequel on érigeait le *xocotl*, ce qui coïnciderait avec l'édifice n° 16 de la liste de l'Annexe de Sahagún. Le personnage que nous voyons debout devant la structure, en revanche, serait l'un des prêtres chargés de jeter les victimes dans le brasier¹¹⁶³.

5. L'analyse des espaces de culte

5.1. Les espaces du Feu

La description des cérémonies contenue dans le chapitre n° 29 de l'*Historia general* donne des indications fort pauvres à l'égard de l'endroit où étaient réalisés les rites en l'honneur du *Xocotl*. La cour dans laquelle était dressé l'arbre est simplement dénommée « la cour du temple », et il n'est pas spécifié dans quelle enceinte cérémonielle se trouvaient le *tzompantli* et le *cuaubxicalco* utilisés lors du sacrifice des captifs par le feu¹¹⁶⁴. Les données certaines transmises par les informateurs de Sahagún font référence, en revanche, au lieu où l'on réalisait le sacrifice et où les gens se réunissaient pour les danses du 20^e jour. La pyramide au sommet de laquelle s'effectuaient les mises à mort, c'est-à-dire le même endroit où l'on ramenait le *xocotlamani*, après l'escalade de l'arbre, est qualifié de *tlacaconhcan*. Ce mot peut être traduit par « où l'on achète les hommes »¹¹⁶⁵, et il a été interprété, par López Austin et López Luján, comme étant une dénomination qui fait référence à la partie supérieure du corps pyramidal voué à Xiuhtecuhtli, le sanctuaire où

douteuse est due à la lecture des commentaires éparpillés sur les différentes feuilles qui composent le document, et dont le contenu n'a souvent aucune relation avec la peinture qu'ils accompagnent.

¹¹⁶³ Paso y Troncoso (1898, p. 132).

¹¹⁶⁴ Dans son plan, Marquina (1960, pp. 102-105) situe l'arbre de Xocotl Huetzi au croisement des calles República de Argentina et Donceles, très proche de l'édifice n° 10, correspondant au Temple de Cihuacoatl, qu'on a vu avoir été représenté avec une orientation erronée est-ouest.

¹¹⁶⁵ Le vocable se décompose en tlaca(tl)-cohu(a)-can. *Tlacatl* est « homme », *cobua* signifie « acheter », et *-can* est un suffixe locatif (Wimmer 2006, s.v. *tlacatl* ; *cobua*).

l'on mettait à mort les victimes¹¹⁶⁶. Dans la version espagnole, de plus, on spécifie que le cœur des captifs était jeté devant l'effigie du dieu du feu. Cette dernière donnée nous permet aussi de rattacher avec certitude le grand brasier, qui ardaient au sommet de la pyramide, avec le sanctuaire du Seigneur de Turquoise.

Or, nous savons que le temple sur pyramide, le *tzompantli* et le *cuaubxicalco* sont trois éléments basiques qui composent l'enceinte sacrée d'une divinité. Effectivement, la lecture du chapitre 29, dans sa version espagnole, amènerait à supposer que toute l'action rituelle se déroulait, précisément, dans l'enceinte de Xiuhtecuhtli. Cependant, une mention tout à fait problématique est celle où l'on relate la fin de la danse en serpentant qui laissait la place à l'escalade du *xocotl*. Le passage de la version nahuatl relate :

« Et quand ils se sentaient fatigués, alors tout le monde s'en allait, alors on poussait des cris : alors ils se précipitaient là-bas, à l'endroit où était dressé le *xocotl* »/ « *Aub in otlatzihque niman ie ic necacaoalo, njman ic tlacaoaca : njman vmpa onxoqujvi, in vmpa icac xocotl* »¹¹⁶⁷.

La version espagnole du même extrait, en revanche, est la suivante :

« En se fatiguant de chanter et de danser, après ils poussaient un cri et ils sortaient de la cour, et ils allaient où était érigé l'arbre »/ « *En cansándose de cantar y de bailar, luego daban una gran grita y salíanse del patio, y ibanse adonde estaba el árbol levantado* »¹¹⁶⁸.

Le premier passage ne donne pas d'indications. On pourrait supposer, par conséquent, que la danse et la course précipitée vers le *xocotl* ont lieu dans la même cour, soit l'enceinte du temple de Xiuhtecuhtli. En effet, on n'y mentionne pas une « sortie ». En revanche, la version espagnole semble impliquer que la danse se déroulait, effectivement, dans la cour du dieu du feu, puisque Sahagún spécifie que c'était dans le « patio de Xiuhtecuhtli » que la cérémonie avait lieu, tandis que le *xocotl* se situait à l'extérieur, c'est-à-dire, probablement sur la grande place qui faisait face au Templo Mayor.

¹¹⁶⁶ López Austin-López Luján (2009, p. 250, 254). Cette dénomination exprimerait le sens de réciprocité du sacrifice humain mexicain, de la même manière que le mot *nextlahualtin*, c'est-à-dire « les paiements », représentés par les victimes.

¹¹⁶⁷ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 29, p. 116).

¹¹⁶⁸ Sahagún (1989, t. I, p. 145).

Le cadre se complique en analysant la liste des édifices de l'Annexe du Livre II du *Codex de Florence*. Cinq espaces peuvent être rattachés au culte du dieu du feu. Il s'agit du *Cuauhxiccalco* séparé (n° 16), du *Teccalco* (n° 17), du *Tzompantli* (n° 18), du *Tzonmolco calmecac* (n° 61) et du *Tzonmolco* (n° 64). Dans ce chapitre, nous présenterons seulement les trois premiers. En effet, le *Tzonmolco calmecac* et le *Tzonmolco*, respectivement identifiés comme le monastère des prêtres voués au culte de Xiuhtecuhtli et le temple sur pyramide du Seigneur de Turquoise, feront l'objet d'un approfondissement dans le chapitre consacré à la deuxième vingtaine ignée de cette recherche, c'est-à-dire Izcalli.

En ce qui concerne le *Cuauhxiccalco* séparé, les informateurs de Sahagún disent qu'à cet endroit dansait l'*ixiptla* du *techalotl*, l'écureuil. À cet endroit, on dressait le *xocotl*, et à ce moment-là avait lieu la distribution des écharpes et des bannières de papier. Selon la version nahuatl, ces rites avaient lieu lors de la fête de Teotleco¹¹⁶⁹. La version espagnole renvoie, avant tout, à la description du bâtiment précédent. Sahagún le qualifie de « *cu* » et « *momoztli* », petit, circulaire, de trois brasses de largeur et une brasse et demi de hauteur, qui n'avait pas de couverture. Le *xocotl* était érigé devant cette structure¹¹⁷⁰. Curieusement, Limón Olvera dit que l'arbre était apporté « dans la cour du temple de Cuauhxiccalco »¹¹⁷¹. Étant donné que la description fait mention de la présence d'un *tzompantli*, en fait le *Teccalco* est décrit, dans la version nahuatl, comme l'endroit où l'on jetait les hommes dans le feu, pendant la vingtaine de Teotleco. Une fois que ce sacrifice était achevé, les prêtres descendaient de la pyramide en réalisant le rite appelé *amatlauitzoa*¹¹⁷². La version espagnole qualifie ce bâtiment de « *cu* »¹¹⁷³. Finalement, en ce qui concerne le *tzompantli* énuméré dans la liste, il est décrit comme étant le râtelier à crânes où l'on exposait les têtes des victimes qui étaient mortes à l'endroit appelé *teccalco*, et que cela se faisait chaque année¹¹⁷⁴. De plus, selon la version espagnole, il s'agissait d'une structure de petites

¹¹⁶⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 182).

¹¹⁷⁰ Sahagún (1989, t. I, p. 183). Selon Torquemada (1975-1983, Livre VIII, chap. XIII, p. 224) l'arbre se trouvait à cet endroit de manière permanente, une affirmation qui, comme l'a souligné Couvreur (2000, p. 25), peut difficilement être prise en compte, dans la mesure où l'arrivée de l'arbre dans l'espace urbain de Tenochtitlan et son érection constituaient deux des étapes les plus significatives des fêtes de Tlaxochimaco et Xocotl Huetzi.

¹¹⁷¹ Limón Olvera (2001a, p. 121). La même interprétation est suivie par Rodríguez Soriano (2007, p. 169).

¹¹⁷² Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 182).

¹¹⁷³ Sahagún (1989, t. I, p. 183).

¹¹⁷⁴ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 183). La version espagnole (Sahagún 1989, t. I, p. 183) qualifie encore une fois le *teccalco* de « *cu* ».

dimensions¹¹⁷⁵. Finalement, d'après Torquemada, cette description ferait référence au *Huey Tzompantli* de l'enceinte cérémonielle¹¹⁷⁶. Les spécialistes n'arrivent pas à s'accorder par rapport à la localisation du *tzompantli* mentionné en Xocotl Huetzi. Couvreur suppose qu'il puisse s'identifier à la structure qui faisait partie de l'enclos de Xiuhtecuhtli, tout comme au *tzompantli* en face du Templo Mayor¹¹⁷⁷. López Austin et López Luján considèrent qu'il s'agissait d' « un des *tzompantli* de l'enceinte cérémonielle »¹¹⁷⁸, tandis que Barrera et Islas supposent qu'il était question du *Huey Tzompantli*. Ils le rattachent, notamment, à celui qui a été découvert dans le centre historique de Mexico, dans l'aire actuellement occupée par la Cathédrale¹¹⁷⁹.

Comme l'a souligné Couvreur, nous sommes en présence de trois édifices, tous reliés entre eux par la réalisation d'un sacrifice en l'honneur du dieu du Feu. Cet élément nous mène à supposer qu'il s'agit de la description des structures qui composaient l'enceinte de Xiuhtecuhtli¹¹⁸⁰. En outre, une comparaison avec les édifices mentionnés dans le chapitre 29 montre l'existence d'une concordance parfaite.

Bâtiments de Xocotl Huetzi	Bâtiments de l'Annexe
<i>Tzompantli</i> : lieu où sont alignés les <i>mamaltin</i> et les <i>tlamanime</i>	<i>Tzompantli</i> : lieu où l'on exposait les têtes des captifs jetés dans le Teccalco
<i>Cuauhxiccalco</i> : lieu où l'on jetait les vêtements en papier et les bannières des <i>mamaltin</i>	<i>Cuauhxiccalco</i> séparé : lieu où dansait le <i>techalotl</i>
« un gran fuego y gran montón de brasa » (Brasier situé en haut de la pyramide)	Teccalco : brasier où l'on jetait les captifs

À la lumière de ce tableau, la conclusion que nous pouvons tirer est que les seules différences entre les structures et les activités mentionnées dans le chapitre 29 et celles de l'Annexe sont représentées par la localisation du *xocotl*, l'utilisation du *cuauhxiccalco* séparé et le fait que les bâtiments de l'Annexe ne font pas allusion à la vingtaine de Xocotl Huetzi, mais de Teotleco, même si la référence au *xocotl* amène à confondre les deux fêtes. Pour essayer de résoudre, au moins en partie, ces interrogations, nous reprenons

¹¹⁷⁵ Sahagún (1989, t. I, p. 183). Le moine parle « des poteaux dressés, trois ou quatre »/« *unos maderos hincados, tres o cuatro* ». D'après Couvreur (2000, p. 27-28), cette description pourrait être due au fait que Sahagún a décrit un bâtiment bidimensionnel, à partir d'un plan de l'enceinte sacrée.

¹¹⁷⁶ Torquemada (1975-1983, Livre VIII, chap. XIII, p. 224).

¹¹⁷⁷ Couvreur (2000, p. 27).

¹¹⁷⁸ López Austin-López Luján (2009, p. 254).

¹¹⁷⁹ Barrera-Islas (2010, pp. 193-194).

¹¹⁸⁰ Couvreur (2000, p. 27).

l'interprétation proposée par Couvreur. La chercheuse française analyse la possibilité que la mention du *techalotl* dansant aurait dû trouver sa place dans la description du Teccalco, et non pas du *Cuahxicalco* séparé. En effet, lors de la vingtaine de l'arrivée des dieux, le personnage déguisé en écureuil danse à proximité du brasier, en haut de la pyramide, où il donnait des coups de sifflet au moment où une victime était jetée dans le feu. En revanche, le *cuahxicalli* se situait souvent au pied de la pyramide¹¹⁸¹. Un autre élément étayé par cet auteur est la possibilité que les espaces de ces deux vingtaines – manifestement les mêmes – aient pu être à la base d'une erreur, de la part des informateurs de Sahagún. Étant donnée les ressemblances remarquables entre les deux rites sacrificiels, ils auraient confondu les étapes rituelles qui caractérisaient les deux mois¹¹⁸². À ce propos, il paraît intéressant d'attirer l'attention sur un détail mentionné dans nos deux vingtaines ignées. En effet, à côté du personnage déguisé en écureuil, la description de la cérémonie sacrificielle de Teotleco mentionne la présence d'un individu déguisé en chauve-souris. Il dansait, à côté de l'homme-écureuil, en secouant deux sonnailles *ayacachtli*¹¹⁸³. Or, deux des sources que nous avons analysées, portant sur les rites de Xocotl Huetzi, mentionnent la présence du même personnage. Les *Costumbres* parlent d'un personnage habillé comme une chauve-souris, qui dansait autour du foyer. Il faisait des gestes chaque fois qu'un captif était lancé dans le brasier, et il s'occupait aussi de balayer pour quitter les cendres qui s'accumulaient autour du grand feu¹¹⁸⁴. Durán, de son côté, fait état de la présence d'un individu, appelé *tlabua*, chargé de balayer les cendres autour du brasier, mais le Dominicain ne nous donne pas plus d'informations sur son habillement¹¹⁸⁵. Ce détail montre l'assimilation qui existait entre plusieurs rites réalisés dans ces deux vingtaines, ce qui amène à supposer qu'une erreur, de la part des informateurs indigènes de Sahagún, soit possible. Kirchhoff et Limón Olvera, en revanche, considèrent qu'il n'y a aucune faute dans la description des informateurs de Sahagún, et que le *xocotl* était érigé aussi en Teotleco¹¹⁸⁶.

Certes, malgré ces considérations, deux questions demeurent sans réponse. D'abord, la raison pour laquelle aucun des bâtiments clairement associés au culte du dieu

¹¹⁸¹ Couvreur (2000, p. 26).

¹¹⁸² *Ibidem*.

¹¹⁸³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 31, p. 129).

¹¹⁸⁴ *Costumbres* (1945, pp. 46-47).

¹¹⁸⁵ Durán (1984, t. I, chap. XII, p. 120).

¹¹⁸⁶ Kirchhoff (1983, pp. 88, 109) ; Limón Olvera (2001a, p. 123).

igné, dans l'Annexe du Livre II, n'est rattaché à la dixième vingtaine, mais seulement à Teotleco et à Izcalli¹¹⁸⁷. Ensuite, la contradiction relative à l'emplacement du *xocotl*.

En ce qui concerne la première question, sa réponse pourrait avoir pour base une logique centrée sur les caractéristiques distinctives qui différenciaient la liturgie d'une ville de celle d'une autre, dans la Vallée de Mexico. Il est connu que la vingtaine de Xocotl Huetzi était particulièrement à l'honneur à Coyoacan et Tlacopan, cités qui vénéraient de manière particulière le dieu du feu¹¹⁸⁸. Or, étant donné que les renseignements fournis par Sahagún font référence au contexte liturgique de Tenochtitlan et Tlatelolco, nous pouvons supposer que cette vingtaine n'a pas joué un rôle primordial dans le cycle de l'année solaire de la cité insulaire. Cela expliquerait pourquoi, au moment de décrire les structures rattachées au culte igné, les informateurs tenochcas et tlatelolcas auraient préféré se centrer sur la description de l'utilisation de ces espaces lors des cérémonies les plus significatives de leur calendrier. En effet, rappelons qu'en Teotleco, on fêtait l'arrivée sur terre de toutes les instances surnaturelles, mais en particulier de Huitzilopochtli, dont l'empreinte du pied sur un petit bol de farine décrétait la venue et le début des réjouissances collectives¹¹⁸⁹. Quant à Izcalli, nous verrons par la suite qu'il s'agissait sans doute de la fête majeure de Xiuhtecuhtli, puisqu'on y fêtait, tous les quatre ans, les quatre fragmentations chromatiques de la divinité. De plus, il s'agissait d'une liturgie étroitement associée au culte royal réalisé par le *tlatoani*, et dont le déroulement présupposait la réalisation d'une effigie de Xiuhtecuhtli et d'une autre du monarque¹¹⁹⁰.

Par rapport à la deuxième question exposée plus haut, nous considérons comme fort probable que le *xocotl* ait été situé sur la grande place qui faisait face au Templo Mayor. En effet, non seulement c'est ce que relate Sahagún dans la version espagnole du chapitre 29, version qui souvent ajoute des détails à celle rédigée en nahuatl, mais cette interprétation cadrerait aussi avec la chronique de Durán. Le moine dominicain, effectivement, ne place pas seulement le *xocotl* dans la cour du Grand Temple, mais aussi l'arbre appelé *Tota*, érigé en Huey Tozoztli¹¹⁹¹. Nos deux sources s'accordent sur

¹¹⁸⁷ En effet, nous verrons que les seules structures en fonction lors de cette vingtaine, dans l'Annexe, coïncident avec les bâtiments en l'honneur de Yiacatecuhtli (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, pp. 188-189).

¹¹⁸⁸ Motolinía (1971, chap. 16, p. 52).

¹¹⁸⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 31, p. 128); Sahagún (1989, t. I, p. 153).

¹¹⁹⁰ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 13, p. 29).

¹¹⁹¹ Rappelons que, lors de cette vingtaine, cinq grands arbres – dont le plus grand était appelé *Tota* – étaient dressés dans la cour du Grand Temple. Une fillette – future victime sacrificielle – était assise sous

l'impressionnante quantité de personnes qui assistait à l'escalade du *xocotl*¹¹⁹². Par conséquent, il paraît plus logique de supposer que cette cérémonie ait eu lieu dans un espace suffisamment grand pour accueillir ce public, plutôt que d'imaginer que les habitants de la ville aient dû se presser dans l'enceinte, sans doute plus réduite, du temple de Xiuhtecuhtli¹¹⁹³. En outre, il convient de rappeler que le seul passage où l'on fait mention de la présence de l'arbre, en face du *cuauhxicalco* séparé, fait partie d'une description dont nous avons déjà souligné, à plusieurs reprises, le caractère douteux¹¹⁹⁴. Reste également ouverte une explication ultérieure, c'est-à-dire que la description contenue dans le chapitre 29 – selon laquelle le *xocotl* était situé dans la cour du Grand Temple – et celle contenue dans la liste de l'Annexe – qui semble indiquer que l'arbre se dressait dans l'enceinte de Xiuhtecuhtli – aient été récoltées dans deux lieux différents, à savoir Tenochtitlan et Tlatelolco. Le changement de contexte urbain, en effet, pourrait expliquer la présence de contradictions évidentes, qui trouveraient leurs explications dans deux liturgies différenciées.

Des données archéologiques récentes peuvent peut-être fournir une clé de compréhension à ce problème si épineux. Lors des travaux effectués pour la réalisation d'un nouvel accès au Musée du Templo Mayor, les archéologues du Programa de Arqueología Urbana ont détecté, à l'extrémité nord de la place Manuel Gamio, un fossé orienté est-ouest de 12,20 mètres sur 7,70 mètres. L'endroit de la découverte se situe à la limite entre les calles Seminario et Guatemala, au-dessus du niveau des sols qui constituent l'étape VI du Templo Mayor. À l'intérieur de ce fossé se trouvent les restes de

les branches de l'arbre majeur, avant d'être menée, en bateau, dans la lagune où elle serait sacrifiée, son corps jeté dans le Pantitlan. Nous renvoyons à Durán (1984, t. I, chap. VIII, p. 88).

¹¹⁹² Durán (1984, t. I, chap. XII, p. 123), lorsqu'il décrit la chute de l'arbre, après la capture de l'effigie à son sommet, relate que « [il y avait] tellement de monde [qui] se jetait sur lui [l'arbre] qu'en moins d'une heure, il ne restait rien [...] »/« [...] arremetía tanta gente sobre él, que en menos de hora, no quedaba cosa de él [...] ». Quant à Sahagún (1989, t. I, pp. 145-146), il décrit la scène de l'arrivée des gens dans l'endroit où se dressait le *xocotl* de la manière suivante : « Les chemins étaient bondés et remplis de gens, au point que les uns marchaient sur les autres »/« Iban cuaxados los caminos y muy llenos de gente, tanto que los unos se tropellaban con los otros ».

¹¹⁹³ Il est vrai que, lors de l'analyse de la vingtaine de Tlacaxipehualiztli, nous avons attiré l'attention sur la réalisation du *tlabuahuanaliztli* et sur la réactualisation de la naissance du Cinquième Soleil à Teotihuacan dans l'espace représenté par l'enceinte du Yopico. Toutefois, les recherches menées par González González ont su démontrer que la grande quantité de personnes qui assistaient à ces cérémonies trouvait place, fort probablement, sur l'esplanade constituée par l'accès méridional du centre cérémoniel, à proximité de l'actuel Zócalo.

¹¹⁹⁴ Une autre hypothèse pourrait être représentée par l'emplacement du *cuauhxicalco* n° 16, non pas dans la cour du Temple de Xiuhtecuhtli, mais à l'extérieur, c'est-à-dire sur la grande place qui faisait face au Templo Mayor. À partir de cette localisation, la structure aurait pu être proche du *xocotl*.

11 sculptures en pierre fragmentées¹¹⁹⁵, associées aux restes d'un tronc d'arbre muni de racines divisées en deux branches (Fig. 70-71). L'emplacement de ce dernier, fort proche du monument récemment découvert, le *cuaubxicalco*, dont il sera question dans le chapitre dédié à Panquetzaliztli, et qui se situe au pied de l'escalier qui menait au sommet de la Grande Pyramide, a permis aux chercheurs de mettre en relation, tout de suite, les résultats de cette exploration avec le *xocotl*. Pour leur interprétation, les spécialistes se sont appuyés, en particulier, sur la description du *cuaubxicalco* n° 16 de l'Annexe de Sahagún, précisément celui qui nous occupe dans ce chapitre. La description de l'arbre sacré de Xocotl Huetzi, situé devant cette structure, selon les informateurs du moine, a été considérée comme une preuve pour donner une identification à la découverte¹¹⁹⁶. Cependant, la tentative de croiser les données issues de l'archéologie avec celles des sources écrites du XVI^e siècle, ouvre une véritable mosaïque de nouvelles interrogations. L'analyse entamée par les archéologues du PAU viserait à démontrer, même de manière forcément hypothétique, que le *cuaubxicalco* monumental situé en face du Templo Mayor correspondrait à celui qui occupe le n° 16 de la liste de Sahagún. Pourtant, comme nous l'argumenterons dans les chapitres suivants, l'édifice qui se rattache le mieux aux fonctions de ce *cuaubxicalco* est le n° 36. En effet, c'est dans ce vase de l'aigle que les religieux mettaient le feu au *xiuhcoatl* et aux papiers sacrificiels, en Panquetzaliztli, représentation métaphorique de l'anéantissement des Centzon Huitznahua par le serpent de feu de Huitzilopochtli¹¹⁹⁷. Comment interpréter, alors, la relation existant entre les édifices n° 16, 17 et 18, tous étroitement rattachés au culte du dieu du feu, et non pas aux espaces du Templo Mayor ? Et pourquoi la descente du *xiuhcoatl* et l'érection du *xocotl* auraient été citées en relation avec deux *cuaubxicalco* différents, s'il s'agissait de la même structure ? À ce niveau de la recherche, il faut se demander s'il serait vraisemblable de supposer que Sahagún ait mal interprété les renseignements de ses informateurs, au point d'arriver à décrire plusieurs fois le même édifice en lui attribuant des fonctions différentes. Malheureusement ces questions demeurent sans réponse. Quoi qu'il en soit, l'interprétation littérale des données issues des chroniques coloniales, tout comme celle

¹¹⁹⁵ Parmi ces fragments figurent la partie inférieure d'une statue représentant une divinité féminine en train d'accoucher, une sculpture en forme de tête de serpent, un créneau en forme d'échinocactus, un *chalchibuitl* entouré de plumes d'aigle, les fragments d'une sculpture en forme de couteau de silex, ainsi qu'une effigie complète représentant Xipe Totec. Pour un approfondissement, nous renvoyons à Barrera Rodríguez, Martínez Meza, Morales Sánchez *et al* (2012).

¹¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 23.

¹¹⁹⁷ Couvreur (2000, pp. 40-41); López Austin-López Luján (2009, pp. 463-465) ; Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 185).

obtenue à partir de données archéologiques, souvent très fragmentaires, comme dans ce cas, garde en soi le même risque, celui d'une lecture dangereusement partielle des événements rituels.

Par rapport aux espaces qui composaient l'enceinte de Xiuhtecuhtli, sur la base des éléments que nous avons présentés dans ces pages, il est possible de proposer la reconstruction suivante :

Enceinte de Xiuhtecuhtli
Temple sur pyramide (avec un <i>techcatl</i> et un brasier <i>teccalco</i>)
<i>Cnauhxicalco</i>
Cour
<i>Tzompantli</i>
<i>Calmecac</i> (donnée tirée d'Izcalli)

Les sources demeurent silencieuses à l'égard de la localisation du complexe cultuel de Xiuhtecuhtli. Marquina identifie le grand brasier où l'on sacrifiait les captifs en l'honneur de Cihuacoatl, en Huey Tecuilhuitl, comme étant le *teccalco* appartenant aux espaces de Xiuhtecuhtli. Cette considération mène l'auteur à supposer que le temple de feu se situait en face du temple de Cihuacoatl, c'est-à-dire dans l'aire septentrionale de l'enceinte cérémonielle¹¹⁹⁸. Malgré l'absence de données archéologiques à cet égard, il faut reconnaître que cette interprétation garderait une certaine logique du point de vue liturgique, en raison des liens étroits qui unissaient le culte de la Femme Serpent à celui du feu, comme démontré dans le chapitre consacré à Huey Tecuilhuitl¹¹⁹⁹.

L'analyse des bâtiments religieux consacrés au culte du feu s'arrête là. En effet, l'endroit appelé Tecanman, à son tour consacré au Seigneur de Turquoise, a fait l'objet d'un approfondissement significatif dans les chapitres dédiés à Tlacaxipehualiztli et Toxcatl.

¹¹⁹⁸ Marquina (1960, p. 94).

¹¹⁹⁹ L'analyse iconographique des documents pictographiques interrogés tout au long de cette recherche n'a pas donné de nombreux résultats, sur les représentations du dieu igné à l'intérieur de temples, ou bien en association avec des structures à caractère religieux. À ce propos, nous pouvons évoquer l'image visible dans le *Codex Borgia* (1963, pl. n° 14). Faisant partie du groupe des neuf seigneurs de la nuit, Xiuhtecuhtli y figure associé au signe Cipactli. Le dieu est représenté debout, tenant un faisceau de bois sur lequel se trouve une boule de caoutchouc liquide. Il semble se diriger vers un petit temple, au chambranle et l'escalier de cinq marches rouges et au toit de paille. À l'intérieur est visible une autre offrande de *olli*, au-dessus de laquelle se trouve du bois duquel sortent des flammes. Dans l'image qui correspond à cette dernière, dans le *Codex Vaticanus B* (1993, pl. n° 19-20), le toit du temple présente des créneaux qui ont été nommés, par Seler, *mixxotl*, *mixoyotl*, c'est-à-dire, des décorations architecturales en forme de nuages. À la différence du temple visible dans le Borgia, dans ce document, l'offrande visible à l'intérieur du sanctuaire est formée d'un bouclier, un faisceau de dards et un *atlatl* (Seler 1963, vol. I, p. 164).

5.2. L'intervention de Paynal

Dans leur monographie sur le symbolisme du Templo Mayor en tant que représentation de la Montagne Sacrée, López Austin et López Luján ont souligné un aspect qui n'avait pas retenu l'attention des chercheurs, c'est-à-dire la valeur éminemment solaire et ignée de l'intervention de Paynal dans la liturgie religieuse consacrée au feu, en Xocotl Huetzi et en Izcalli¹²⁰⁰. En effet, il importe de rappeler que, dans le cycle des vingtaines, cette instance fait seulement son apparition lors du parcours processionnel appelé « Ipayina Huitzilopochtli », qui a lieu pendant le mois de Panquetzaliztli, et pendant les rites d'Izcalli, à l'aube, dans le cas de Xocotl Huetzi et Panquetzaliztli, au début de l'après-midi en Izcalli. En ce qui concerne Panquetzaliztli, il s'agissait, comme nous aurons l'occasion de le détailler plus loin, de la cérémonie la plus significative de l'année rituelle mexicaine, puisqu'elle portait précisément sur la réactualisation de la naissance de Huitzilopochtli sur le Coatepec¹²⁰¹. Toujours lors des cérémonies d'Érection des Bannières, tout comme pendant l'autre vingtaine ignée de notre analyse, Izcalli, l'effigie de Paynal accomplissait le même rôle que celui qu'elle jouait en Xocotl Huetzi : elle rejoignait le *tzompantli*, où étaient alignés les captifs, et ensuite les guidait au sommet de la pyramide où ils seraient sacrifiés. En raison de ces caractéristiques – que nous étayerons plus loin – Graulich a interprété la figure de Paynal comme étant Tochancalqui, le personnage qui, dans l'aventure mythique décrivant le massacre des Centzonhuitznahua par le Colibri de la gauche, allume le *xihcoatl* – le serpent de feu – de Huitzilopochtli pour qu'il puisse tuer ses frères ennemis. Cet aspect ferait de lui une représentation de Vénus, c'est-à-dire la première étoile¹²⁰². La présence du lieutenant de Huitzilopochtli dans les espaces religieux consacrés au feu a conduit López Austin et López Luján à supposer que le temple de Xiuhtecuhtli prévoyait la mise en scène d'une fête qui faisait à son tour référence au drame solaire¹²⁰³.

Les sources ne nous fournissent pas de donnée détaillée à l'égard de la figure surnaturelle de Paynal. La plupart des informations à notre disposition est tirée de Sahagún. Il est défini par les informateurs de moine comme étant « le délégué », « le

¹²⁰⁰ López Austin-López Luján (2009, p. 254).

¹²⁰¹ *Infra*, chap. III, VIII, 5.3.

¹²⁰² Graulich (1999, p. 152).

¹²⁰³ López Austin-López Luján (2009, p. 254).

substitut », « l'adjoind » de Huitzilopochtli¹²⁰⁴. Au niveau iconographique, nous comptons sur la peinture issue du travail de l'équipe de Sahagún, réalisé à Tepepulco – les *Primeros Memoriales* – tout comme sur celle qui figure dans l'*Historia general*. Ces deux représentations reflètent comment Paynal partageait ses traits distinctifs avec d'autres divinités très significatives du panthéon des anciens Nahuas. Il arbore un miroir fumant sur la tempe et un disque *anahuatl* sur la poitrine, apanages du Seigneur au Miroir Fumant. Sa peinture faciale semble formée par deux couches. La première arbore l'alternance de raies jaunes et bleues typique de Huitzilopochtli¹²⁰⁵. La seconde – formée par un loup noir autour des yeux, entouré de petits cercles blancs – est la « peinture stellaire » dont était enduit le visage d'instances vénusiennes comme Mixcoatl¹²⁰⁶. La relation étroite entre le dieu et la dimension ignée devient patente à travers la lecture des ornements qui composaient sa parure : il portait, en effet, « une bannière d'or, qui est un perforateur de feu ». Il s'agit précisément de l'instrument pour allumer le feu, le *mamahuaztli*¹²⁰⁷.

Or, dans le contexte liturgique de Xocotl Huetzi, l'arrivée de Paynal signalait le rapprochement du destin inéluctable des captifs promis au couteau sacrificiel. Quand le délégué du Colibri de la gauche rebroussait chemin pour monter à nouveau au sommet du temple de Xiuhtecuhtli, les *tlamanime* escortaient leurs prisonniers jusqu'à l'*Apetlac* de la pyramide, afin de les laisser dans les mains des religieux. L'itinéraire réalisé par Paynal est inauguré par la phrase « ensuite quand Paynal est arrivé »/« *auh in jquac oacico Painal* »¹²⁰⁸. Cette description n'explique pas quel est le point de départ de son déplacement, toutefois ce qui est certain est que, après son arrivée dans l'espace concerné par le rite, le prêtre qui tenait son effigie montait au sommet du temple de Xiuhtecuhtli pour en descendre, ensuite, et aller rejoindre les *mamaltin* près du *tzompantli*.

¹²⁰⁴ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 2, p. 3) ; Sahagún (1989, t. I, pp. 37-38). Dans la description de Xocotl Huetzi (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 29, p. 114), il est défini « *in jxiptla vitzilobuchtli* ».

¹²⁰⁵ Dans l'illustration du *Codex de Florence*, les bandes ne sont pas jaunes et bleues, mais de deux nuances différentes de jaune. Pour une comparaison iconographique avec les autres représentations de Huitzilopochtli, nous renvoyons aux *Primeros Memoriales* (1974, pl. n° 261r) ; *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 43r) et *Codex Borbonicus* (1991, pl. n° 34).

¹²⁰⁶ En ce qui concerne Tezcatlipoca, nous invitons à prendre connaissance des exemples iconographiques détaillés dans le chapitre consacré à la vingtaine de Toxcatl (*Supra*, chap. III, II, 4). En ce qui concerne la peinture faciale de Mixcoatl, nous renvoyons, par exemple, au *Codex Borbonicus* (1991, pl. n° 33) ; *Codex Borgia* (1963, pl. n° 15, 25) ; *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 42r).

¹²⁰⁷ León-Portilla (1958, p. 115). Ce passage semble renforcer l'identification proposée par Graulich entre Paynal et Tochancalqui, dans le mythe du Coatepec.

¹²⁰⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 29, p. 114).

D'où arrivait Paynal ? La réponse nous vient de la suite du récit. Après la capture du *xocotl* et la chute de l'arbre, les vieux prêtres prenaient l'effigie et la ramenaient dans son emplacement originel. Le passage relate :

« Ensuite Paynal, ses hommes âgés le prenaient. Ils l'encerclaient, ils se serraient autour de lui. Ils le laissaient, ils le mettaient dans son lieu, dans le lieu où il était gardé. Et quand ils l'avaient laissé, alors ils descendaient, en une seule file. Et quand ils avaient rejoint la base, alors chacun se dispersait, chacun allait dans sa maison [...] »/ « *Aub in Painal, njman qujvica, cololbujtivi, qujtepevitivi, in jveveioan, concaoa, contlalia in jieian, in jpieloian : aub in oconcaoa, njman ie ic oaltemo, oalcenpantitivi. Aub in oacico tlalchi : njman ic momoiaoa, vivi in inbachan [...]* »¹²⁰⁹.

La version espagnole nous renseigne sur des détails supplémentaires

« [...] et la statue du dieu Paynal était ramenée par le même prêtre qui l'avait apportée, au lieu où elle se trouvait d'habitude. Les vieux qui étaient au service de ce dieu l'accompagnaient. Après avoir terminé de le placer dans son lieu, ils descendaient du cu »/ « [...] *y al estatua del dios Páinal llevábala el mesmo sátrapa que le había traído al lugar donde solía estar. Ibanle acompañando todos los viejos que estaban aplicados al servicio de aquel dios. En acabándole de poner en su lugar, descendíanse del cu* »¹²¹⁰.

Les extraits analysés nous donnent une série intéressante d'informations. Avant tout, l'effigie de Paynal restait dans la chapelle du temple de Xiuhtecuhtli pendant le déroulement du sacrifice et de l'escalade du *xocotl*. Ensuite, ce texte nous renseigne sur l'existence d'un clergé spécialisé dans le culte à cette divinité peu connue. Pour terminer, l'endroit où se trouvait l'effigie du dieu, et d'où elle était périodiquement sortie pour la participation aux cérémonies du cycle du calendrier, était un sanctuaire sur pyramide. Cela se devine facilement. Si l'utilisation du mot « cu », pour le décrire, n'est pas une garantie d'exactitude – nous avons vu que ce vocable est employé par le moine franciscain pour décrire une vaste quantité d'espaces différents – nous pouvons quand même faire référence à l'emploi de la forme verbale *temo*, « descendre », pour décrire le déplacement des ministres du culte, tout comme la mention du *tlalchi*, vocable qui, dans cet extrait, fait référence à la base d'un corps pyramidal. López Austin et López Luján proposent que le temple où était hébergée l'effigie de Paynal était précisément le Templo Mayor. Pour

¹²⁰⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 29, p. 115).

¹²¹⁰ Sahagún (1989, t. I, p. 145).

parvenir à cette conclusion, les deux chercheurs mexicains reprennent spécifiquement la chronique de la Conquête relatée par Bernal Díaz del Castillo et le récit de la vingtaine de Panquetzaliztli¹²¹¹. Dans son *Historia verdadera*, le vieux *Conquistador* livre à sa plume la description des deux chapelles qui couronnaient la Grande Pyramide. Dans celle où demeurait l'énorme effigie de Huitzilopochtli, il dit avoir vu une autre idole, petite, qui se trouvait tout près de la statue du dieu tutélaire mexicain, et qu'on disait être son page¹²¹². Or, ce renseignement, comme le soulignent les chercheurs, cadrerait parfaitement avec la description de l'itinéraire réalisé par le prêtre qui portait l'effigie de Paynal, en Panquetzaliztli. En effet, le passage qui relate le commencement du parcours spécifie que le ministre du culte descendait « *in teucalticpac, in jcpac Vitzilobuchtli* », pour rejoindre rapidement le *teotlachco*¹²¹³.

5.3. Le dimension ignée du culte à Yiacatecuhtli et le *calpulli* de Pochtlan

En dépit de la présence significative du dieu des marchands dans les rites ayant trait à différentes vingtaines de l'année solaire, les informations à l'égard des espaces culturels voués à cette divinité demeurent fort limitées. Dans l'Annexe du Livre II de Sahagún, les espaces rattachés au culte de Yiacatecuhtli sont trois. L'édifice n° 49, le Pochtlan¹²¹⁴, l'édifice n° 52, le Yiacatecuhtli Iteopan, et la structure n° 56, le *Tzompantli*. Le premier bâtiment est défini, par les informateurs de Sahagún, comme la demeure des *tlenamacaque*, les prêtres du feu qui offraient de l'encens, chaque jour, au sommet du Temple de Yiacatecuhtli¹²¹⁵. La version espagnole qualifie le temple du dieu de « *cu* », et elle nous spécifie qu'une effigie de cette divinité y était gardée¹²¹⁶. En ce qui concerne le Yiacatecuhtli Iteopan, la brève description explique qu'à cet endroit – encore une fois qualifié de « *cu* » – mourait l'*ixiptla* du dieu des marchands, pendant la journée, au temps de la fête de Tititl¹²¹⁷. Finalement, par rapport au *tzompantli*, on spécifie clairement qu'il s'agissait du râtelier à crânes du temple de Yiacatecuhtli. À cet endroit, on exposait les

¹²¹¹ López Austin-López Luján (2009, p. 420).

¹²¹² Díaz del Castillo (2002, p. 170).

¹²¹³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 34, p. 145).

¹²¹⁴ Siméon décompose ce vocable en *pochotl*, « Grand et bel arbre, dont le suc des racines était employé comme fébrifuge (*Bombax ceiba*) » et le suffixe locatif *tlan* (Siméon 1963, pp. 346-347). León-Portilla traduit ce mot par « Dans le ceiba » (León-Portilla 1958, p. 105).

¹²¹⁵ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 187-188).

¹²¹⁶ Sahagún (1989, t. I, p. 186).

¹²¹⁷ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 188) ; Sahagún (1989, t. I, p. 186).

têtes des *mamaltin* qui mouraient dans le temple du dieu des marchands, le premier jour du mois de Xocotl Huetzi¹²¹⁸. Ce passage de l'Annexe nous informe du fait que les *ixiptlas* des dieux des marchands étaient sacrifiées avec d'autres captifs de guerre.

En ce qui concerne les espaces de Yiacatecuhtli, par conséquent, nous avons la situation suivante :

Enceinte de Yiacatecuhtli
Temple sur pyramide
<i>Calmecac</i>
<i>Tzompantli</i>

La lecture de la liste des ministres du culte rattachés aux espaces de l'enceinte cérémonielle nous explique que le Teuhoa Yiacatecuhtli et le Teuhoa Chiconquiahuitl¹²¹⁹ étaient les religieux chargés du culte de ces deux divinités, à Pochtlan¹²²⁰. Ce détail nous invite à supposer que l'enceinte dont il est question, dans cet extrait, ne concernait pas seulement le culte à Yiacatecuhtli, mais celui de tous les dieux des marchands. La version espagnole, en revanche, dit que l'endroit où l'on sacrifiait l'image de Yiacatecuhtli était « le *cu* appelé Pochtlan »/ « *el cu llamado Pochtlan* »¹²²¹. Si l'on considère comme exact ce dernier élément, nous aurons une situation terminologique fort semblable à celle rencontrée par rapport aux endroits voués au culte de Cihuacoatl, en Huey Tecuilhuitl, où le temple sur pyramide et le *calmecac* annexe détenaient la même appellation, *Tlillan*. Nous retrouverons le même phénomène lorsque nous aborderons les rites d'Izcalli, où il est question du Tzonmolco et du Tzonmolco *calmecac*.

Il importe de souligner que ces noms font tous référence à la dénomination d'un *calpulli*. En effet, non seulement Pochtlan figure parmi les quartiers des marchands où ces derniers déposaient des offrandes à l'occasion de circonstances importantes de la communauté, tels que le départ pour un voyage¹²²², mais le *calpulco* de Pochtlan – avec celui d'Acxotlan – était aussi l'endroit où étaient amenés les esclaves purifiés, présentés

¹²¹⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 189) ; Sahagún (1989, t. I, p. 186). Comme le souligne Couvreur (2000, p. 55), les sacrifices en l'honneur des dieux des marchands, en Xocotl Huetzi, ne seraient qu'un prolongement des mises à mort réalisées à la fin de Tlaxochimaco-Miccailhuitontli, selon les « *Memoriales* » de Motolinía (1971, chap. 22, p. 36).

¹²¹⁹ Il s'agit de l'une des nombreuses divinités vénérées par les marchands. Son nom signifie « Sept Pluie » et selon le calendrier divinatoire cela correspondait à un jour favorable (Sahagún 1950-1982, Livre IV, chap. 8, p. 30).

¹²²⁰ *Ibidem*, Livre II, Annexe, p. 213.

¹²²¹ Sahagún (1989, t. I, p. 196).

¹²²² Sahagún (1950-1982, Livre IV, chap. 37, p. 121 ; Livre IX, chap. 3, p. 12 et chap. 8, p. 37).

par les marchands en Panquetzaliztli, après le rituel *xalaquia* qui se déroulait au Grand Temple¹²²³. À l'occasion de la préparation d'un banquet, les *Pochtecas* se rendaient au pied du temple de Huitzilopochtli, près du *cuaubxicalco*, pour y déposer leurs offrandes formées par des fleurs et des tubes à tabac. Finalement, il paraît intéressant de signaler que les membres de ce *tlaxilacalli*, tout comme ceux du *tlaxilacalli* des plumassiers d'Amantlan, étaient profondément impliqués dans la réalisation des cérémonies en l'honneur du dieu du feu Xiuhtecuhtli, à l'occasion du jour de sa naissance, le jour 1 Itzcuintli du calendrier de 260 jours¹²²⁴.

En ce qui concerne la localisation du quartier de Pochtlan, les sources se montrent encore une fois silencieuses¹²²⁵. Grâce à l'absence de la *traza española* dans l'ancien territoire de Tlatelolco, Caso a pu identifier où se situait un quartier appelé Pochtlan dans cette ville. Il aurait fait partie – ou aurait été une autre dénomination – du *tlaxilacalli* de Tecpocaltitlan, parfois appelé aussi Telpochcaltitlan, « Près du telpochcalli », situé dans la partie nord-orientale de l'île¹²²⁶. Fort probablement, c'est à cet endroit qu'il faut localiser le *telpochcalli* défendu par les Mexicas lors du siège de la ville car, à l'intérieur était gardée l'effigie de Huitzilopochtli qui avait été enlevée du Templo Mayor une fois que Tenochtitlan avait été prise par les Espagnols¹²²⁷. Cela étant, il y aurait moyen de confirmer, encore une fois, l'étroite relation qui existait entre la corporation des marchands et le dieu patron des Mexicas (Fig. 95). La présence du Pochtlan à Tlatelolco laisse quand même ouverte une autre possibilité. Étant donné que les spécialistes ont avancé la possibilité que les informateurs du Livre IX de Sahagún aient été des Pochtecas – ou des descendants des Pochtecas¹²²⁸ – de Tlatelolco, nous pouvons avancer la supposition que le Pochtlan dont il est question dans le neuvième volume du *Codex de Florence* ne soit pas celui de Tenochtitlan, mais plutôt celui de Tlatelolco. Une autre éventualité, tout à fait possible, est que nous ayons affaire à la présence de deux endroits, tous deux dénommés Pochtlan, dans le contexte urbain des deux villes jumelles.

¹²²³ *Ibidem*, chap. 14, p. 63.

¹²²⁴ *Ibidem*, Livre IV, chap. 25, p. 87.

¹²²⁵ En raison de l'étymologie du nom Pochtlan, ce qui voudrait dire « Auprès de l'arbre Ceiba », Zantwijk établit une relation entre ce *tlaxilacalli*, la direction de l'est et, par conséquent, la *parcialidad* de Atzacualco. Encore une fois, les associations établies par cet auteur en ce qui concerne la localisation spatiale des *calpulli* ne sont supportées par aucune donnée issue des documents coloniaux. À ce propos, nous pourrions par exemple nous demander pourquoi l'est, dans la configuration des quatre *parcialidades* de Tenochtitlan, devrait correspondre à Atzacualco – qui est localisé au nord-est – et non pas à Teopan – qui est localisé au sud-est (Zantwijk 1985, p. 143).

¹²²⁶ Caso (1956, p. 37). *L'Archivo Tierra* de 1584 appelle ce quartier Telpochcaltitlan-Pochtlan.

¹²²⁷ Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 36, pp 107) ; *Anales de Tlatelolco* (1980, p. 66).

¹²²⁸ López Austin-Pedron (1992, pp. 73-74).

Est-il possible de rattacher le temple de Yiacatecuhtli – mentionné dans le récit de Sahagún – à l’enceinte cérémonielle plutôt qu’aux espaces du *tlaxilacalli* de Pochtlan ? Malheureusement, les données à notre disposition s’avèrent trop fragmentaires pour résoudre une interrogation qui – comme nous l’avons expérimenté tout au long de l’analyse des vingtaines – est souvent épineuse. À ce propos, Couvreur croise les données de Sahagún et Durán pour prouver que les *ixiptlas* des dieux des marchands fêtés en Xocotl Huetzi étaient jetés dans le feu, exactement comme les captifs voués au dieu igné. À partir de ce renseignement, elle considère possible que les deux entités surnaturelles aient partagé le même *teccalco*, ou alors que ce brasier, situé dans la cour du temple, ait été partagé entre les deux enceintes¹²²⁹. Cette dernière possibilité nous paraît étrange, dans la mesure où le partage possible de la même cour n’aurait pas signifié le partage des fonctions du *teccalco*, puisque ce dernier se situait en haut de la pyramide de Xiuhtecuhtli, et non pas dans l’*ihualco*. Dans le plan rattaché à la contribution présentée par Townsend du catalogue relatif à l’exposition réalisée à Mexico et Londres, dédiée à Motecuhzoma II, le temple de Yiacatecuhtli y est représenté dans le coin nord-ouest de l’enceinte cérémonielle, avec une orientation nord-sud¹²³⁰.

Il s’avère intéressant de signaler que les données glanées dans les sources, interrogées jusqu’à présent, permettent de voir que Yiacatecuhtli était à l’honneur en Toxcatl, Xocotl Huetzi, Teotl Eco, Panquetzaliztli et en Tititl. La réponse à la présence des entités surnaturelles des chemins dans ces mois spécifiques peut être trouvée dans l’analyse détaillée de ces personnalités divines. Eduard Seler, Eric Thompson et Guilhem Olivier ont approfondi ce thème, à travers une minutieuse analyse iconographique des livres peints d’époque préhispanique¹²³¹. En particulier, le chercheur français démontre comment cette classe sociale avait incorporé, au groupe de divinités propres à la corporation, certaines des divinités les plus puissantes du panthéon – telles que Quetzalcoatl, Tezcatlipoca, Xiuhtecuhtli, Huitzilopochtli, Tlaloc et Tlaltecuhli – probablement dans le but de s’intégrer à l’élite de la société mexica, ainsi que pour s’attirer les faveurs des divinités qui entretenaient un lien privilégié avec la dimension spatiale¹²³²

¹²²⁹ Couvreur (2000, p. 52).

¹²³⁰ Townsend (2010, p. 132).

¹²³¹ Pour un approfondissement à ce propos nous renvoyons à Seler (1963, vol. II, pp. 129-136) ; Thompson (1966, p. 160) ; Olivier (1999).

¹²³² Xiuhtecuhtli était une instance associée aux trois niveaux verticaux du cosmos, le niveau céleste, terrestre et inframondain. En raison de cela, il était appelé Tlalxictentica (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 38, p. 168 ; Limón Olvera 2001b, pp. 53-54), et il est peint au centre du cosmogramme qui représente l’univers, dans la pl. n° 1 du *Codex Fejérváry-Mayer* (1994). La même logique est à l’œuvre par

et qui étaient, par excellence, des entités pourvoyeuses de richesses¹²³³. À la lumière de ces données, l'examen des célébrations mensuelles pendant lesquelles les dieux des chemins étaient à l'honneur nous dévoile clairement l'intention des membres de la corporation. Dans le cas de Toxcatl, le rapprochement était avec le Seigneur au Miroir Fumant ; en Xocotl Huetzi et Teotleco, avec Xiuhtecuhtli ; en Panquetzaliztli avec Huitzilopochtli et – en suivant la théorie proposée par Graulich – avec Quetzalcoatl. Dans son travail consacré aux rites mensuels de l'année solaire, Graulich postule, effectivement, l'effacement progressif du rôle joué par le Serpent à Plumes, dans le panthéon des anciens Nahuas, et son remplacement par Huitzilopochtli¹²³⁴. Finalement, par rapport à Tititl, les *Pochtecas* fêtaient, fort probablement, les entités féminines de leur panthéon, en particulier Chalmecacihuatl, dont la personnalité divine se confond précisément avec celle de Cihuacoatl-Ilamatecuhtli, patronne de la vingtaine¹²³⁵. De plus, rappelons que, selon

rapport au culte de Tlaltecuhli, qui représentait la superficie de la terre (Sahagún 1950-1982, Livre IX, chap. 3, p. 10 ; Matos Moctezuma 1999a, pp. 16-50). Comme l'a remarqué Olivier, Quetzalcoatl et Tezcatlipoca sont, à leur tour, deux instances rattachées à la dimension spatiale, puisqu'ils étaient considérés comme « des voyageurs des espaces cosmiques » (Olivier 1999, p. 81). Quant à la relation étroite entre Tlaloc et l'ordonnement du cosmos, rappelons que sa maison était formée par quatre chambres, chacune orientée vers un point cardinal (*Historia de los Mexicanos por sus pinturas* 2011, p. 29), et que les planches n° 27-28 du *Codex Borgia* le montrent dans ces quatre fragmentations chromatiques, associées aux orientes. Sous ces traits quadruples, nous avons retrouvé le dieu en tant que protagoniste d'aventures mythiques comme le vol du maïs du Tonacatepetl (*Leyenda de los Soles* 2011, p. 181) et au centre de l'agencement de l'espace insulaire de Tenochtitlan dans les rites de la vingtaine d'Etzalcualiztli (*Supra*, chap. III, III).

¹²³³ Olivier (1999, p. 82). L'étude des sources écrites portant sur la société mexica illustre avec évidence l'importance jouée par les membres des corporations des marchands de Tenochtitlan et Tlatelolco au sein des élites nobles et dans l'entourage du souverain. Les *Pochtecas* jouissaient, effectivement, de plusieurs privilèges qui étaient l'apanage des élites guerrières, classe sociale envers laquelle ils mettaient en œuvre un véritable processus d'émulation. Pour un approfondissement, nous renvoyons le lecteur à Olivier (1999) et Graulich (2005).

¹²³⁴ Alors que Quetzalcoatl est complètement absent de la liturgie religieuse de l'année solaire, pratiquée à Tenochtitlan, si ce n'est en qualité de dieu du vent Ehecatl, on en retrouve trace dans les dénominations des deux prêtres qui occupaient le sommet de la hiérarchie sacerdotale, le Quetzalcoatl Totec Tlamacazque et le Quetzalcoatl Tlaloc Tlamacazque, tout comme dans le symbolisme exprimé dans l'architecture du Templo Mayor. En effet, alors que la moitié de la pyramide consacrée au Seigneur des eaux, Tlaloc, est décorée de serpents arborant les « lunettes », attribut distinctif du dieu, la moitié consacrée au Colibri de la gauche présente des serpents emplumés, indice, selon le chercheur belge, d'une substitution du culte du Serpent à Plumes par celui de Huitzilopochtli. Cette hypothèse fait remonter ce changement à l'époque de la victoire des Mexicas sur les gens d'Azcapotzalco, ainsi qu'au pacte établi entre Itzcoatl, *tlatoani* de l'époque, et le peuple de Tenochtitlan. En cas de victoire, les gens du peuple s'engageaient à servir la classe noble mexica tandis que, en cas de défaite, le souverain et son escorte se seraient livrés aux mains des habitants de la ville (Durán 1984, t. II, chap. IX, pp. 79-80). Puisque les fouilles menées dans le centre historique de Mexico ont dévoilé une occupation de l'ancienne Tenochtitlan, qui remonte à l'époque Teotihuacan et toltèque (Vega Sosa 1979), Graulich postule que les habitants de la ville, dont il est question dans ce passage de Durán, ne seraient que les représentants des anciens autochtones, qui auraient accepté la suprématie du culte de Huitzilopochtli sur leur ancienne vénération adressée à Quetzalcoatl. Pour un approfondissement, voir Graulich (1994, pp. 34-37 ; 1999, pp. 141-168 ; 2005, pp. 89-90 ; 2001).

¹²³⁵ Nous attirons l'attention sur la peinture faciale de la déesse, noire et rouge (León-Portilla 1958, pp. 150-151 ; Jiménez Moreno 1974, pl. n° 266v), exactement comme l'enduit qui recouvrait le visage de

Durán, le dieu Quetzalcoatl, particulièrement vénéré à Cholula, y était fêté précisément en Tititl¹²³⁶.

6. Les parcours cérémoniels

Les déplacements de Xocotl Huetzi selon la version nahuatl du *Codex de Florence*

Jour du mois	Moment journée	Verbes employés	Participants	Itinéraires
19 ^e jour	De l'après-midi au coucher du soleil	<i>Qujsca</i> : « Sortir » ; <i>Mjtotiuh</i> : « Aller en dansant » ; <i>Mocacaa</i> : « Laisser, abandonner quelque chose »	Les <i>tlamanime</i> ; les <i>mamaltin</i>	Parcours des <i>calpulco</i> à la cour du temple et retour
20 ^e jour	À l'aube	<i>Qujntecpana</i> : « Mettre en rang » ;	Les <i>mamaltin</i> ; les <i>tlamanime</i> ; les prêtres	Les captifs sont disposés rang près du <i>tzompantli</i>
20 ^e jour	À l'aube	<i>Oacico</i> : « Arriver »	Le prêtre avec l'effigie de Paynal	Du Templo Mayor à l'enceinte du temple de Xiuhtecuhtli
		<i>Tleco</i> : « Monter, grimper »		De la base au sommet de la pyramide
		<i>Oaltemo</i> : « Descendre »		Du sommet à la base de la pyramide
20 ^e jour	À l'aube	<i>Tleco</i> : « Monter, grimper »	Les <i>mamaltin</i>	De la base au sommet du temple de Xiuhtecuhtli
20 ^e jour	Au matin, après le sacrifice des <i>mamaltin</i>	<i>Qujnica</i> : « Mener, conduire » ; <i>Cololhujtivi</i> : « Aller en entourant quelqu'un » ; <i>Qujtepevitivi</i> : « Aller en s'accumulant autour de quelqu'un »	Les prêtres	Du temple de Xiuhtecuhtli au Templo Mayor pour ramener l'effigie de Paynal

Cihuacoatl/Tlazolteotl et de la déesse du foyer, Chantico (*Codex Borbonicus* 1991, pl. n° 18 ; *Codex Magliabechiano* 1970, pl. n° 45r ; *Codex Telleriano-Remensis* 1899, pl. n° 6r).

¹²³⁶ Durán (1984, t. I, chap. VI, pp. 63) ; Couvreur (2000, p. 52).

VI

Ochpaniztli

Le nom de la onzième fête du calendrier solaire mexica signifie « Balayage », et c'est sous cette dénomination que nous la retrouvons dans la plupart des sources écrites¹. Au moment de l'enregistrement des données fournies par ses informateurs indigènes, Bernardino de Sahagún situe ce mois entre le 1^{er} et le 20 septembre, soit à proximité du début de la saison sèche. Selon la théorie du décalage des cérémonies de l'année solaire proposée par Michel Graulich (1999), en revanche, ce mois aurait dû se localiser, originairement, entre le 3 et le 22 avril, c'est-à-dire exactement au début de la saison pluvieuse qui annonçait les futures semailles. Comme précédemment mis en évidence lors de l'analyse de la fête de Tlacaxipehualiztli, Ochpaniztli représentait la fête parallèle à celle de l'Écorchement des Hommes. L'une comme l'autre avaient pour spécificité cette technique de mis à mort exclusivement réservée, dans les cérémonies du Balayage, à des victimes féminines. Trois épisodes se rattachent, selon les spécialistes, à l'origine mythique de cette cérémonie d'écorchement. La première est l'aventure mythique portant sur la recréation de la terre, la naissance de Cinteotl-Maïs et la découverte de la céréale, qui avait causé la rupture du Tonacatepetl et le vol du précieux aliment de la part des Tlaloque des quatre coins du monde. La deuxième est le récit relaté par Diego Durán, inhérent au sacrifice de la princesse, fille du roi Achitometl de Colhuacan. Finalement, on peut citer le passage tiré des *Anales de Cuauhtitlan* portant sur l'origine de l'écorchement humain, événement consécutif au commencement de la guerre.

Michel Graulich, en suivant la théorie du décalage des cérémonies du calendrier solaire, fait d'Ochpaniztli la première vingtaine de l'année mexica, correspondant au commencement de la saison pluvieuse, aux semailles et au rajeunissement de la terre après les récoltes. Les cérémonies de la fête du Balayage seraient non seulement une réactualisation des événements mythiques portant sur le démembrement de la déesse Tlaltecuhltli et la restauration de la terre après la séparation perpétrée par Quetzalcoatl et

¹ Durán (1984, t. I, chap. XIV, p. 275) ; *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 38v) ; Motolinía (1971, p. 63). Le *Codex Telleriano-Remensis* traduit par « alimpiamento » (*Codex Telleriano-Remensis* 1899, p. 12) ; le *Codex Vaticanus A* traduit par « nettezza » (*Codex Vaticanus A* 1900, p. 35), tandis que le *Codex Tudela*, les *Costumbres* et le *Codex Tovar* traduisent par « barrimiento » (*Codex Tudela* 2002, p. 208 ; *Costumbres* 1945, p. 47 ; Kubler-Gibson 1951 (*Codex Tovar*), p. 28). Baudez, en revanche, traduit le nom de cette fête par « Maniement de balais » (Baudez 2010, p. 440).

Tezcatlipoca mais elles seraient aussi focalisées sur l'accouplement illicite de Xochiquetzal avec Piltzintecuhtli-Tezcatlipoca dans le paradis originel de Tamoanchan².

Cette faute avait été à l'origine de la naissance du Maïs, mais non pas de l'épi mûr, prêt à la consommation, mais de la semence, identifiée comme ayant une connotation astrale du dieu en tant qu'Étoile du Matin. Plusieurs rites de la vingtaine ont été interprétés, en outre, comme ayant une relation avec la découverte du maïs d'où en a découlé l'agriculture. Comme précédemment évoqué, cet événement, fondamental pour les êtres humains, avait été rendu possible par le vol de tous les aliments contenus dans les entrailles du Tonacatepetl, foudroyé par Nanahuatl, de la part des dieux aquatiques³. Selon le chercheur belge, la vingtaine pendant laquelle on commémorait ce vol légendaire serait Ochpaniztli, et non pas Etzalcualiztli, comme soutenu par Alfredo López Austin et Leonardo López Luján⁴. Nous reviendrons sur cette diatribe lorsque nous rencontrerons un rite similaire et documenté dans les deux contextes cérémoniels.

Le moine dominicain explique que – vers la fin de la période des pérégrinations – les Mexicas demandent au roi de Colhuacan de leur accorder un lieu de résidence temporaire, qui sera Tizaapan, un territoire désert infesté de serpents. Huitzilopochtli, mécontent de la relation d'amitié créée à la suite de l'installation de son peuple à Tizaapan avec les gens de Colhuacan, parvient à convaincre ses prêtres de l'importance de trouver une « femme de la discorde » qui aurait dû devenir « sa grand-mère ou mère » et qui aurait été personnifiée par la fille du roi Achitometl. Toujours en suivant les ordres de leur dieu tutélaire, les Mexicas la sacrifient et l'écorchent. Achitometl, invité à adorer sa fille, mère et épouse du Colibri de la gauche, après avoir découvert le spectacle macabre du prêtre habillé avec sa peau, chasse les Mexicas de ses domaines⁵.

En ce qui concerne les *Anales de Cuauhtitlan*, en revanche, il est question de la mise à mort et de l'écorchement d'une femme Otomi qui était en train de redresser des feuilles de maguey dans une rivière et dont la peau fut ensuite revêtue par un toltèque appelé Xiuhcozcatl⁶. Carlos González – dans son travail consacré à Xipe Totec et à la fête de l'Ecorchement des Hommes – souligne l'étroite relation existant entre la victime féminine

² Pour un approfondissement inhérent aux sources des informations, même fragmentaires, à propos de ce mythe, nous renvoyons au chapitre consacré à la vingtaine de Huey Tecuilhuatl (*Supra*, chap. III, IV).

³ Graulich (1999, pp. 59-120 ; 2000, pp. 58-71).

⁴ *Supra*, chap. III, III, 7.2.

⁵ Durán (1984, t. II, chap. IV, pp. 39-43).

⁶ *Anales de Cuauhtitlan* (2011, p. 59).

otomi, Xochiquetzal en tant que « première femme morte à la guerre »⁷ ainsi qu’avec Toci-Teteo Innan, dont les relations avec la pratique domestique du tissage est patente à travers l’analyse iconographique de sa parure divine, dans laquelle figurent les fuseaux qui ornent sa coiffe⁸. L’analyse de cet épisode mythique, de plus, ratifie les liens que les deux fêtes d’écorchement gardaient entre elles, au point que, comme nous le verrons par la suite, les victimes mises à mort par écorchement, dans les deux contextes mensuels, étaient identifiées sous la même dénomination⁹.

1. La fête d’Ochpaniztli dans l’œuvre de Bernardino de Sahagún

1.1. Le récit des « *Primeros Memoriales* »

Les informateurs de Tepepulco relatent qu’à cette époque mourait la Mère des dieux – Teteoinnan – ; cela se nommait « pendre les gourdes »¹⁰ et pendant vingt jours il y avait des chants à la façon des femmes¹¹. Tout le monde dansait, les grands prêtres, les souverains, les seigneurs, les grands guerriers, les prêtres et les femmes. Il y avait ensuite une danse pendant laquelle tout le monde formait une seule file en faisant des aller-retour. Lorsqu’arrivait le jour de la fête, pendant la nuit, l’*ixiptla* de Teteo Innan mourait. Ce moment de la cérémonie était appelé « elle marche sur son marché ». Une fois qu’elle était morte, une personne revêtait sa peau et avait lieu une cérémonie appelée « elle se dresse

⁷ *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (2011, p. 39).

⁸ Sullivan (1982, pp. 12-13) ; González González (2011, pp. 216-227). Cet attribut iconographique est visible dans bon nombre d’illustrations tirées des documents pictographiques, où Toci-Teteo Innan se confond avec Tlazolteotl-Ixcuina (*Codex Borbonicus* 1991, pl. n° 30, 36 ; *Codex Borgia* 1963, pl. n° 12, 16, 23, 55, 63, 74, *Codex Fejérváry-Meyer* 1994, pl. n° 1, 4, 17, 32 ; *Codex Laud* 1994, pl. n° 15, 42, 30, 32 ; *Codex Magliabechiano* 1970, pl. n° 39r ; *Codex Telleriano-Remensis* 1899, pl. n° 3r, 12r, 17v ; *Codex Vaticanus A* 1900, pl. n° 19r, 26v ; *Codex Vaticanus B* 1993, pl. n° 29-30).

⁹ Par ailleurs, González González attire également l’attention sur la prééminence du rite d’écorchement féminin sur le masculin, et montre comment l’existence même de Notre Seigneur l’Écorché, ainsi que de sa fête, soit liée à la mise à mort féminine de la Mère des Dieux (González González 2011, pp. 216-227).

¹⁰ Il importe de signaler que, comme illustré lors de la description de la fête de Huey Tecuilhuitl, cette appellation est considérée – par Anderson et Dibble – comme le nom des prêtresses qui accompagnaient l’*ixiptla* de la déesse Xilonen et non pas comme la dénomination de la dimension temporelle qui coïncidait, en Ochpaniztli, avec la période liturgique du sacrifice de Teteo Innan (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 27, p. 104). Il est donc possible que ces prêtresses aient été à l’œuvre, en tant qu’accompagnatrices de l’*ixiptla* féminine, dans les deux vingtaines.

¹¹ Pour la traduction Nahuatl-Français de cette fête documentée dans les « *Primeros Memoriales* » nous faisons référence à la version proposée par Danièle Dehouve lors du cours de Nahuatl tenu à l’Institut National des Langues et Civilisations Orientales de Paris en 2009/2010. Nous ne manquerons pas de signaler les passages pour lesquels nous ne partageons pas l’avis de l’auteur. Pour la discussion relative aux acceptions du mot *cihuapan* nous renvoyons à la tractation de la vingtaine de Huey Tecuilhuitl (*Supra*, chap. III, IV, 1.1.).

sur l'herbe sèche »¹². Ensuite les gens dansaient dans son temple¹³, en se tenant par les mains. Une fois cela fait, la nouvelle *ixiptla* de Teteo Innan allait dans la cour du temple de Huitzilopochtli et effectuait un rituel : on disait « elle marche sur son tambour ». Dans l'après midi avait lieu une bataille simulée nommée « ils bataillent avec les Huastèques »¹⁴ et, à la nuit tombée, ils dansaient et ils guerroyaient avec de l'herbe. Tout le monde s'engageait dans des batailles rituelles, et à l'aube, tous allaient danser dans la cour du temple de Huitzilopochtli. Il s'agissait d'une danse pendant laquelle les nobles guerriers exhibaient tous leurs insignes, leurs armes et leurs vêtements militaires. À la tombée de la nuit avait lieu une cérémonie appelée « sa face de cuisse court rapidement ». Ensuite on partait rejoindre un endroit non spécifié pour déposer les dépouilles de l'*ixiptla* sacrifiée – ou bien son masque de peau – au dessus d'un arbre ou poteau¹⁵. Quand cela avait lieu, il y avait des escarmouches et l'*ixiptla* de Teteo Innan était appelée « Femme guerrière ».

La plupart des cérémonies décrites dans le texte des « *Primeros Memoriales* », dont la présentation peut être presque comparée à un croquis, peut être aisément comprise à partir des descriptions contenues dans la « *Historia general* ». Toutefois, comme nous avons pu le dire lors de la présentation de ce document, nous savons que le véhicule principal de l'information est constitué non pas par le texte, mais par les images. Nous considérons donc indispensable de compléter l'analyse de la fête en prenant en compte l'illustration

¹² « *Zacapan ualmoquetzaya* » (Sahagún 1974, p. 46). Jiménez Moreno émet un doute ; à savoir si le sujet qui effectue ce rituel est le prêtre habillé avec la peau de la victime sacrifiée ou plutôt si c'est la peau elle-même (*Ibidem*, p. 49).

¹³ Jiménez Moreno (1974, p. 47). Sullivan préfère traduire par « They danced holding hands there in her temple » (Sullivan 1997, p. 62).

¹⁴ Sullivan traduit le passage « *moteneuaya macuexmecoaya* » par « it was called "The Battle of the Armlets" » (Sahagún 1997, p. 63). De la même manière, Dehouve propose « ils bataillent avec des bracelets ». Seler, Jiménez Moreno et Graulich, en revanche, traduisent par « on bataille avec des Huastèques » (Seler 1963, vol. I, p. 122 ; Jiménez Moreno 1974, p. 46 ; Graulich 1999, p. 77). Cette double traduction vient de la différente interprétation de la phrase « *macuexmecoaya* ». Alors que Sullivan et Dehouve décomposent *macuex(tli)mecoaya*, où *macuextli* veut dire « bracelet, ornement pour le poignet constitué par des perles de pierres précieuses enfilées » (Wimmer 2006, s.v. *macuextli*), Seler et ses successeurs ajustent le sens de la phrase en proposant « *mocuex(teca)mecoaya* ». Or, on sait que Cuaxtecah n'était qu'une autre appellation employée pour parler du peuple Huastèque. Bien que cette interprétation soit le résultat d'une manipulation du mot original, nous retenons que le rôle tout à fait central joué par les représentants de ce peuple dans le déroulement de la fête suggère de ne pas écarter la traduction proposée par Seler. Qui plus est, l'absence manifeste – dans le corpus des rituels – de l'utilisation d'éventuels bracelets auxquels ce passage du texte ferait allusion, autorise à garder prudence dans la prise en compte de cette interprétation. Nous concluons cette réflexion en soulignant le double sens du verbe *yecoa*, qui voudrait dire, selon Siméon, non seulement « combattre » mais aussi « avoir des rapports charnels avec quelqu'un » (Siméon 1963, p. 158). Graulich a attiré l'attention sur le symbolisme fécondant de cette traduction, parfaitement insérée dans l'ambiance de fertilité et abondance propre à la fête qui – selon sa théorie du décalage des vingtaines – aurait marqué le début de la saison pluvieuse (Graulich 1999, p. 77).

¹⁵ Le mot employé, *cuahbticpac*, peut être décomposé en *cuahuitl* : « bois, arbre, bâton, forêt » et *icpac* : « sur la tête, au sommet, sur une arête » (Wimmer 2006, s.v. *cuahbtli* ; *icpac*).

d'Ochpaniztli contenue dans les « *Primeros Memoriales* », afin d'évaluer le niveau de cohérence existant entre ces deux représentations du mois – l'une écrite, l'autre dessinée –

L'illustration – sans doute l'une des plus complexes du document et correspondant à la feuille 251v du *Códice Matritense del Palacio Real de Madrid* – peut être divisée en différentes sections, chacune faisant allusion à l'un des moments qui caractérisent les cérémonies de la fête (Fig. 73). En haut à droite, nous voyons la représentation d'un sanctuaire, qu'il est possible de qualifier comme étant celui de la déesse Teteo Innan en raison des rituels qui se déroulent dans cet espace. L'édifice, qui montre le chambranle de la porte rouge et une décoration du toit formée par des lignes noires entrecroisées, est fort schématique et s'inscrit parfaitement dans la typologie générale et assez pauvre des bâtiments religieux illustrés dans ce document. La figure féminine qui se situe devant l'entrée du temple a été interprétée comme étant l'*ixiptla* – future victime sacrificielle – de Teteo Innan par Jiménez Moreno alors qu'Espinosa Pineda suggère qu'elle puisse être l'un des membres du cortège qui défile en procession dans la partie supérieure de l'image vers la gauche¹⁶. Effectivement, trois figures féminines, deux portant un balai et une – à la tête de la procession – avec un couteau sacrificiel, se dirigent vers une femme qui est maintenue immobile par trois autres femmes qui lui tiennent la main droite et les pieds. En réalité ce qui se passe dans cette image n'est pas clair, puisqu'aucune source relative à Ochpaniztli n'atteste le sacrifice de Teteo Innan par des prêtresses, mais plutôt par des prêtres¹⁷. Cette réflexion amène Espinosa Pineda à considérer qu'on ait affaire, dans cette représentation, à un cortège formé par des prêtres habillés comme la déesse même – donc d'autres *ixiptla* – qui effectuent le sacrifice de la Mère des dieux¹⁸. Le deuxième registre de l'illustration, à partir de la droite, montre encore une nouvelle image de Teteo Innan armée d'un balai et d'un bouclier, mais cette fois-ci arborant une nouvelle série d'attributs, tels que l'*amacalli* ou *meyotli* orné de rosettes et du papier tacheté de caoutchouc liquide. À gauche par rapport à cette figure, nous voyons ce qui a été interprété comme étant le

¹⁶ Jiménez Moreno (1974, p. 48) ; Espinosa Pineda (2010, p. 93).

¹⁷ La seule référence à un cortège formé par les femmes médecins et l'*ixiptla* de la déesse est mentionnée, comme on le verra par la suite, dans le *Codex de Florence*, mais sans aucune allusion à l'exécution du sacrifice de la part de ses accompagnantes.

¹⁸ Espinosa Pineda (2010, pp. 93-94). L'auteur s'appuie sur l'analyse iconographique des attributs des figures pour en déduire l'étroite relation avec la parure de la déesse. Si nous effectuons une comparaison entre les ornements arborés par ces figures et ceux qui caractérisent l'*ixiptla* de Teteo Innan dans la liste des dieux présentée dans les « *Primeros Memoriales* », nous verrons qu'ils coïncident. Nous faisons allusion notamment au couvre-chef en coton brut, aux plumes vertes qui sortent de sa coiffure, ainsi qu'au balai et au bouclier qu'elle tient dans les mains.

prêtre revêtu de la peau de la victime sacrifiée et de ses nouveaux atours, habillé comme Teteo Innan et debout sur un tambour¹⁹. Sept traces de pieds s'éloignent de cette scène centrale pour rejoindre une structure – dans la partie inférieure gauche de l'image – qui a été considérée comme un escalier en bois qui conduit à une plateforme. Au dessus est visible la représentation de la tête de Teteo Innan, ornée de son *amacalli*, du papier *amatetehuitl* ainsi que des fuseaux qui décorent sa coiffe. Un groupe de quatre guerriers, armés de *macuahuitl* et boucliers et au corps peint en noir sont en train de se battre, tout en parcourant le chemin indiqué par les empreintes de pieds et en montant les escaliers de la plateforme. Dans la troisième rangée de figures, à droite, nous voyons un autre groupe de quatre guerriers en train de danser en se tenant par les mains ; deux appartiennent à un rang élevé, comme le démontre leur mèche de cheveux *temillotl* liée par un ruban rouge. En bas et à droite, il y a encore une procession ou – selon Espinosa Pineda – une danse avec défilé militaire, formé par cinq personnages. À partir de la droite on observe l'*ixiptla* de Cinteotl-Itztlacoliuhqui²⁰, une possible *ixiptla* de Quetzalcoatl²¹ ou alors, il pourrait s'agir de l'un des serviteurs huastèques de la déesse mentionnés dans le *Codex de Florence*. Concluent la scène un noble guerrier arborant le couvre-chef appelé *toꝝcuaxolotl* et, en bas à gauche, deux autres guerriers armés de bouclier et *macuahuitl*.

Alors que Jiménez Moreno n'arrive pas à identifier le passage de la fête représenté dans le groupe de guerriers qui se dirigent vers l'escalier et la plateforme en bois, Espinosa Pineda considère justement que nous assistons – dans le style simultané de ces illustrations – au déplacement de l'action du centre cérémoniel vers le lieu où l'on déposait les dépouilles de l'*ixiptla* de Toci²². Toutefois, nous ne partageons pas l'avis de cet auteur quand il considère que la plupart des illustrations du document se présente plus comme une version illustrée du texte qu'un document indépendant, car la fête de

¹⁹ Jiménez Moreno (1974, p. 48); Espinosa Pineda (2010, p. 94). L'attitude de cette figure par rapport au groupe de trois femmes qui entourent Teteo Innan en haut à gauche de la feuille a été interprétée de manière différente par les deux auteurs. Alors que Jiménez Moreno ne voit aucune relation entre les deux moments du rite, Espinosa Pineda considère que le prêtre Teteo Innan participe à la fois aux deux : il serre de la main droite le pied gauche de la future victime et en même temps il réalise le rituel pendant lequel il marche sur son tambour, bien que ce dernier avait lieu dans la cour du temple de Huitzilopochtli.

²⁰ Les attributs du dieu s'identifient surtout au chapeau recourbé orné de pointes d'obsidienne, caractéristique d'Itztlacoliuhqui. Le visage blanc s'oppose à la peinture noire arborée sur le reste du corps, possible référence au masque fait avec la peau de la cuisse de la déesse que l'*ixiptla* endossait pendant le déroulement des cérémonies. Il porte un balai et un bouclier.

²¹ Dans ce cas le dieu est reconnaissable à sa peinture corporelle noire, à son couvre-chef conique (*copilli*), à la mèche de plumes de quetzal qui sort de la coiffe, ainsi qu'à son pagne aux extrémités arrondies. Il porte également un bouclier et un balai.

²² Jiménez Moreno (1974, p. 48) ; Espinosa Pineda (2010, p. 94-95). La valeur religieuse de ce lieu ainsi que ses caractéristiques seront traitées dans les pages suivantes.

Ochpaniztli démontre bien le contraire. Nous songeons notamment à l'étrange cortège féminin qui – de par la position qu'il occupe dans l'image – revêtait sans doute un rôle important dans le déroulement des cérémonies, et aussi à la présence de Cinteotl-Itztlacolihqui. Il s'agit d'une des figures centrales du récit de la « *Historia general* » mais il n'est mentionné nulle part dans le texte des « *Primeros Memoriales* ».

Nous sommes donc en mesure de présenter un tableau raisonné des espaces sacrés et des lieux de culte mentionnés dans ce document (cf. à ce sujet le tableau n° 1).

Tableau n° 1 : les espaces du culte d'Ochpaniztli selon les « *Primeros Memoriales* » de B. de Sahagún

Lieu	Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Le <i>tianquiztli</i>	?	L' <i>ixiptla</i> de Teteo Innan	Rituel appelé « <i>Itianquiz quiza</i> », « [elle] marche sur son marché »
Le temple de Teteo Innan ?	Nuit du jour du sacrifice	L' <i>ixiptla</i> de Teteo Innan ; prêtres sacrificateurs ? individu qui rivetait sa peau	Sacrifice de l' <i>ixiptla</i> de Teteo Innan ; écorchement ; habillage d'un prêtre (?) avec sa peau
	Après le sacrifice	Les habitants	Danses en se tenant par la main
Lieu où se déroule la cérémonie appelée <i>Zacapan bualmoguetzaya</i>	Après le sacrifice de l' <i>ixiptla</i> de Teteo Innan	Nouvelle <i>ixiptla</i> de Teteo Innan	Cérémonie pendant laquelle l' <i>ixiptla</i> de Toci se dressait sur un lit d'herbe sèche
Cour du Temple de Huitzilopochtli (<i>in itbualco Huitzilopochtli</i>)	Après la danse au temple de Teteo Innan	Nouvelles <i>ixiptla</i> de Teteo Innan	Cérémonie appelée <i>Iueneuh quiza</i> , « [elle] marche sur son tambour »
	À l'aube du jour qui suivait le sacrifice	Tout le monde	Danse pendant laquelle les guerriers exhibaient tous leurs insignes
Lieu où se déroule le rituel appelé <i>Mocuexmecoaya</i>	Après la cérémonie « [elle] marche sur son tambour », dans l'après-midi	?	Bataille rituelle
Lieu où se déroulent les danses et batailles avec de l'herbe sèche	Après la bataille rituelle « <i>mocuexmecoaya</i> », pendant la nuit	?	Danses et combats simulés avec de l'herbe sèche
<i>Cnauhticpac</i> (« Au sommet de l'arbre »)	À la tombée de la nuit du jour suivant le sacrifice	Les guerriers (?) [Information tirée de la lecture de l'illustration qui accompagne le récit]	Escarmouches afin de déposer les dépouilles de l' <i>ixiptla</i> en haut de l'arbre/poteau

1.2. Le récit de la « *Historia general de las cosas de la Nueva España* »

Ce texte représente sans doute le document le plus exhaustif et détaillé qu'on possède sur la fête d'Ochpaniztli. Cependant, comme on l'a déjà évoqué précédemment, nous savons que l'information y est souvent présentée de manière désordonnée. Pour cette raison on établira une distinction entre la description contenue dans le chapitre 30 du Livre II et les informations éparpillées dans les Annexes, se rapportant à la liste des édifices de l'enceinte sacrée et à la liste des spécialistes religieux impliqués dans l'organisation des cérémonies. Le texte du 30^e chapitre du Livre II, en effet, relate exclusivement le sacrifice de Toci, et ce n'est qu'à travers une analyse minutieuse du texte, ainsi qu'à travers l'étude des Annexes, qu'on découvre la réalisation d'autres cérémonies sacrificielles.

Les informateurs de Sahagún nous racontent que durant les premiers cinq jours du mois il ne se passait rien et que le silence régnait. Une fois les cinq jours passés, commençait une danse appelée *Nematlaxo*, pendant laquelle on agitait les mains tenant des roses d'Inde tout en gardant le silence ; cela durait huit jours et s'achevait en fin d'après-midi. À partir du 14^e jour commençaient les cérémonies en l'honneur de Toci-Teteo Innan. L'*ixiptla* de la déesse était au centre d'un combat fictif²³ organisé par les femmes médecins ; il durait quatre jours – du 14^e au 17^e – et avait lieu « *vmcan in cujacalli ixpan* », c'est-à-dire devant le Cuicacalli, la maison du chant. Toutes les catégories sociales féminines participaient à ce combat car les femmes médecins étaient accompagnée de vieilles femmes, de jeunes filles et de filles de joie. Elles se divisaient en deux groupes et s'affrontaient ; de la même manière, les autres affrontaient l'*ixiptla* toute seule. Teteo Innan allait avec trois femmes médecins appelées Ahua, Tlahuitequi et Xocuuhtli ; elles frappaient les autres avec des boules de mousse d'arbre, des joncs, des figues de barbarie et des oeilletons d'Inde²⁴. Une fois l'affrontement terminé, l'*ixiptla* était ramenée à l'endroit

²³ Le texte nahuatl emploie le verbe intransitif « *zoncali* » que Wimmer traduit par « se livrer à un combat fictif » (Wimmer 2006, s.v. *zoncali*).

²⁴ Selon Baudez, tous les végétaux utilisés renvoyaient à la dimension de l'autosacrifice et de la guerre. La mousse d'herbe renvoyait aux boules d'herbe *zacatl* appelées *zacatapayolli*, utilisées pour ficher les épines d'agave ensanglantées ; les joncs auraient renvoyé à la fabrication de flèches ; les figues de barbarie aux représentations des cœurs humains des sacrifiés, tandis que les œilletons d'Inde auraient été une allusion au sang des victimes (Baudez 2010, pp. 443-444). Nous ne partageons pas l'avis de l'auteur par rapport au symbolisme du vocable *toltapayolli* traduit par Wimmer par « boule en joncs » (Wimmer 2006, s. v. *toltapayolli*), puisque ce mot – dans le *Codex de Florence* – est employé seulement pour la description de cette bataille rituelle ; il n'en est jamais question dans les contextes militaires ou portant sur la fabrication des flèches dont le vocabulaire de référence a été analysé en détail par Olivier (2004). Le texte d'Ochpaniztli continue en spécifiant que ce rituel de guerre avait pour but d'amuser la future victime afin

où elle était gardée²⁵. Le lendemain, vers le crépuscule, l'*ixiptla* participait à une cérémonie pendant laquelle on disait qu'elle « foulait son marché ». Une fois sur place, les femmes médecins l'encerclaient ; elle était ensuite reçue par les prêtres de la déesse Chicomecoatl qui faisaient cercle autour d'elle. La version espagnole spécifie que l'*ixiptla* rencontrait les prêtres au moment de la sortie du marché²⁶. L'*ixiptla* s'arrêtait alors au milieu du cercle et jetait par terre de la farine de maïs. On disait qu'elle foulait la place du marché une dernière fois avant de la quitter²⁷. Elle retournait ensuite à l'endroit où elle était gardée, consolée par les femmes médecins et, cette fois, les informateurs spécifient que cela se passait dans son temple²⁸. C'était toujours à cet endroit qu'elle était ensuite ornée et habillée comme la déesse. La version espagnole, en revanche, ajoute un détail intéressant ; elle était ramenée « *a la casa donde la guardaban, que era cerca del cu donde la habían de matar* » par les prêtres Chichicomecoa²⁹.

À minuit, elle était ramenée au temple où elle serait tuée. Le texte ne dit pas clairement de quel endroit il s'agit ; les informateurs de Sahagún se contentent de dire « *vncan mjqujz* », c'est-à-dire « là-bas [où elle] mourra », sans doute parce qu'il s'agissait d'une donnée tout à fait évidente qui ne nécessitait pas d'explication à leurs yeux³⁰. Une fois rejoint le lieu du sacrifice, elle était mise sur le dos de l'un des prêtres et ensuite

d'éloigner sa tristesse. En revanche, si elle pleurait cela représentait un très mauvais présage. Cela signifiait que beaucoup de guerriers valeureux – appelés aigles-jaguars – trouveraient la mort sur le champ de bataille ou que beaucoup de femmes seraient transformées en Mocihuaquetzque ; autrement dit, elles mourraient en couches (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 119). Elles deviendraient des êtres surnaturels et monstrueux descendant certains jours du calendrier divinatoire pour propager maladies et paralysies aux enfants. Pour un approfondissement sur les Mocihuaquetzque-Cihuapiltin, nous renvoyons à Ragot (2000) et Johansson (2006).

²⁵ Le texte nahuatl dit : « *Niman ic qujvica in toci, in vmpa pielo* » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 119). La dernière partie de la phrase, qui peut se traduire par « là-bas [où elle] est gardée » ne permet pas, évidemment, de caractériser ce lieu avec plus de précision. La version espagnole dit simplement « [...] y luego la llevaban a la mujer que había de morir a la casa donde la guardaban ». (Sahagún 1989, t. I, p. 147).

²⁶ Sahagún 1989, t. I, p. 148.

²⁷ Les spécialistes ont donné plusieurs interprétations de ce rituel qui avait comme théâtre la place du marché. Selon la théorie du décalage du calendrier solaire proposée par Graulich, le marché représentait les étoiles Pléiades, qui, au moment de leur descente héliaque vers l'ouest, se trouvaient en dessous de la terre Toci, qui marchait sur elles (Graulich 1999, p. 86). Selon Carrasco le geste de répandre de la farine de maïs avait pour but d'assurer la fertilité du monde végétal (Carrasco 2002, p. 214). Finalement, selon Baudez, la procession mise en scène par l'*ixiptla* et son cortège avait l'objectif de permettre à la jeune déesse de prendre congé de la dimension domestique qui avait caractérisé sa vie (Baudez 2008, p. 2-3, 2010, p. 444). Il s'agit d'une reprise, en partie, de l'interprétation offerte par Brown (1984, p. 203), selon laquelle la déambulation de Toci au marché représentait, par antonomase, l'attitude mise en scène pour le public.

²⁸ « *Njman ic qujvica, in vmpa pielo, in jteupan* » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 119). Selon Seler, cette cérémonie ne se réalisait pas dans l'espace du marché, mais tout au long du chemin que, du marché, rejoignait le temple de la déesse (Seler 1963, vol. I, p. 119).

²⁹ Sahagún (1989, t. I, p. 148).

³⁰ La version espagnole dit « [...] *llevábanla al cu donde había de morir [...]* » (*Ibidem*).

égorgée³¹. Elle était ensuite rapidement écorchée ; sa peau était alors endossée par un prêtre appelé Teccizquacuilli³², un homme décrit comme étant très grand et fort. La peau de la cuisse de la déesse – également écorchée – était emmenée rapidement à Pochtlan où elle était mise par l'*ixiptla* qui représentait le fils de Teteo Innan, c'est-à-dire Cinteotl. Au même moment, la nouvelle *ixiptla* de Toci rejoignait le bord de la pyramide et descendait rapidement, suivie par deux de ses Huaxtèques et par des prêtres *tlamacazque*. Un bon nombre de nobles et guerriers valeureux les attendait au bas de la pyramide et commençait ensuite à se disperser et à courir rapidement devant l'*ixiptla* et son cortège, en frappant sur leurs boucliers. Cette bataille s'appelait *zacacali*, qui veut dire « se battre avec de l'herbe sèche », puisqu'ils tenaient dans les mains des balais sanglants faits d'herbe et de paille ; elle s'achevait une fois que Toci et ses accompagnants avaient su disperser les ennemis et arrivaient aux pieds du Temple de Huitzilopochtli³³. Là l'*ixiptla*, par quatre fois, levait ses bras en face du sanctuaire pour aller ensuite se mettre à côté de son fils, la personnification de Cinteotl-Itztlacoliuhqui. Les deux personnifications rejoignaient alors très lentement le temple de Toci³⁴ et ils s'installaient à cet endroit. Le lendemain, à l'aube, Toci se plaçait au bord de la pyramide et recevait les nobles seigneurs qui allaient s'occuper d'elle en offrant une série d'ornements et atours qui contribuaient à la

³¹ Comme souligné dans le chapitre dédié à la vingtaine de Huey Tecuilhuitl, la mort par décapitation, chez les Mexicas, était causée par asphyxie ou hémorragie mais jamais par une désarticulation de la tête. L'auteur s'appuie précisément sur la description de l'égorgement de l'*ixiptla* de Toci relatée par Diego Durán en Ochpaniztli pour soutenir cette thèse. L'analyse des crânes récupérés dans les différents contextes d'offrandes a donc permis d'affirmer que la décapitation pouvait être exclusivement un traitement péri-mortem ou post-mortem, mais jamais la cause directe du décès (Chávez Balderas 2010, pp. 318-321 et 337). Reprenons maintenant le texte nahuatl qui dit : « *Njman ic qujoalquechcotontivetzi* » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 120). Cette phrase a été traduite par Anderson et Dibble comme « Then they quickly cut off her head ». À la lumière des données qu'on vient d'exposer, nous nous demandons s'il ne serait pas plus approprié de ne pas considérer la forme verbale « *quechcotoni* », employée pour dire « rester sans tête, avoir le cou tranché, coupé » (Wimmer 2006, s.v. *quechcotoni*), mais plutôt la forme « *quechcotonticah* », qui veut dire « avoir la gorge tranchée » (*Ibidem*, s. v. *quechcotonticah*).

³² Le *tecciztli* est un mollusque du genre strombe, mais ce mot est également employé pour faire référence à l'instrument musical réalisé à partir de cette conque. Le *cuacuilli*, en revanche, était le nom d'une catégorie précise de prêtres. Selon Wimmer, ce terme indiquait le ministre qui était chargé, après les sacrifices, de recueillir les victimes et de les transporter dans un endroit réservé du temple où elles étaient mises en morceaux (Wimmer 2006, s.v. *cuacuilli*). Cependant, il importe d'ajouter que, dans le *Codex de Florence*, ce vocable est employé pour faire référence aux membres les plus âgés de la classe sacerdotale (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 25, p. 81 ; chap. 29, p. 112). Pour un approfondissement relatif au rôle joué par les *Cuacuacuillim* en relation au pouvoir royal et pendant les cérémonies de Tlacaxipehualiztli, nous renvoyons à González González (2011, pp. 351-355).

³³ « *Y llegando al pie del cu de Huitzilopochtli [...]* » (Sahagún 1989, t. I, p. 148).

³⁴ « *In jteupan, in vmpa omjc* » : « Dans son temple, là-bas [où elle] était morte » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 121). La version espagnole ôte les doutes en écrivant « *Iban al cu de la madre Toci, donde había muerto aquella mujer* » (Sahagún 1989, t. I, p. 149).

réalisation complète de la parure de la déesse parée de tous ses attributs³⁵. Toci sacrifiait ensuite quatre captifs par cardiectomie, en laissant aux prêtres du feu *tletlenamacaque* la tâche de procéder aux mises à mort suivantes³⁶. Elle se rendait ensuite où elle était allée précédemment pour chercher son fils et l'emmenait avec elle³⁷.

Le cortège de la déesse était guidé par les Huaxtèques habillés avec des pagnes de corde, le miroir dorsal, le bandeau frontal en coton non tissé et les deux fuseaux fichés dans la coiffe, tandis que les femmes médecins et les vendeuses de chaux allaient, rangées à ses côtés, tout en chantant³⁸. Les prêtres *cuacuacuiltin* chantaient pour eux en frappant un petit tambour horizontal auquel était attachée une petite gourde d'eau. Ce cortège rejoignait le lieu du *tzompantli*, localisé dans l'enceinte du temple de Cinteotl où Toci effectuait un rituel pendant lequel on disait que l'*ixiptla* marchait sur son tambour³⁹. De valeureux guerriers *tequihuaque* attendaient l'arrivée de l'*ixiptla* de Cinteotl pour le conduire

³⁵ Le texte explique que l'un d'entre eux ornait sa tête et ses jambes avec du duvet d'aigle, un autre peignait son visage, un autre lui offrait sa robe décorée avec le dessin d'un aigle ainsi que sa jupe. Un autre encore décapitait une caille pour elle tandis qu'un autre déposait devant elle de l'encens. Ensuite l'*ixiptla* était ornée avec la parure formée par sa coiffe de papier – l'*amacalli* – et ses bannières du marché, le *tianquizpanitl*. (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 121). Signalons au passage que Jiménez Moreno, dans son analyse des rituels de la fête dans les « *Primeros Memoriales* », affirme que ce rituel d'habillement de l'*ixiptla* avait lieu dans le temple de Chicomecoatl. Malheureusement, il ne justifie nulle part ni les sources consultées afin de soutenir cette assertion, ni précise de quelle déduction il le considère possible, d'autant que le texte explique que cela avait lieu dans le temple où l'*ixiptla* avait été sacrifiée (Jiménez Moreno 1974, p. 48 ; voir Sahagún 1974). Il est possible que la lecture de ce passage soit due à une mauvaise interprétation des commentaires de Seler, qui affirme qu'à ce moment de la fête, Toci était habillée comme la déesse du maïs Chicomecoatl (Seler 1963, vol. I, p. 121).

³⁶ Luis Alfonso Grave Tirado considère que c'est à partir du sacrifice par cardiectomie que le souverain fait son apparition dans le déroulement des rituels, précisément à côté des prêtres et de l'*ixiptla* de Toci (Grave Tirado 2004, p. 173). Nous ignorons à partir de quel document ou raisonnement il arrive à en déduire cela, étant donné que le *Codex de Florence* mentionne la présence du *tlatoani* seulement au moment des danses dans la cour du temple de la déesse et de la bataille fictive qui oppose Toci aux guerriers avant d'atteindre le Tocitlan, le dernier jour du mois. Dans le récit de Durán, en revanche, la remise des insignes a lieu dans l'édifice appelé *zacapan*, comme on le verra par la suite.

³⁷ Il est intéressant de signaler la dimension métamorphosante des espaces correspondant au lieu où l'*ixiptla* était gardée – bâtiment duquel elle sort habillée pour le sacrifice – ainsi qu'au Templo Mayor où le prêtre qui la représentait, après l'écorchement, recevait tous les insignes de son nouveau statut. À ce propos, voir Carrasco (2002).

³⁸ Le texte espagnol ajoute que ces vendeuses allaient vendre la chaux sur la place du marché (Sahagún 1989, t. I, p. 150).

³⁹ Alors que le texte nahuatl relate seulement qu'on rejoignait le lieu appelé « *tzompantitlan* », qu'il est possible de traduire par « près du *tzompantli* », le texte espagnol spécifie qu'il était localisé dans le temple de Cinteotl : « *llegando al lugar donde espectaban las cabezas, en el cu de su hijo Cinteotl [...]* » (Sahagún 1989, t. I, p. 150). Bien évidemment, il n'est pas possible de savoir si dans ce passage on fait référence au temple qui se trouvait dans l'enceinte sacrée de la ville ou plutôt dans le quartier de Pochtlan où se trouvait Cinteotl au moment de la remise du masque fait avec la peau de la cuisse de Toci. Rappelons encore une fois que, dans les « *Primeros Memoriales* », ce rituel a lieu dans la cour du temple de Huitzilopochtli tandis que, selon Carrasco, l'exécuteur de la cérémonie pendant laquelle on marchait sur le tambour n'aurait pas été Toci, mais l'*ixiptla* de Cinteotl (Carrasco 2002, p. 217).

avec eux dans un lieu appelé *Popotl temi*⁴⁰, sur un versant de la montagne appelée Iztac tetpetl. Le texte espagnol définit le *Popotl Temi* comme étant une montagne ; cet endroit se localisait exactement à la frontière avec le territoire ennemi⁴¹. Le but était de ramener le masque, fait avec la peau de la cuisse de la personnification sacrifiée, en territoire ennemi afin de s'en débarrasser. Des combats sanglants pouvaient s'en suivre, entraînant la mort de plusieurs guerriers des deux groupes. Le lieu où le masque était accroché est appelé *cuanhticpac* par les informateurs de Sahagún, tandis que la version espagnole le qualifie de « *garita que estaba hecha en la misma raya de la pelea* »⁴². Anderson et Dibble, en revanche, traduisent cela par « a wooden frame ».⁴³ Il s'agit du même mot employé dans les « *Primeros Memoriales* » pour faire allusion au lieu où l'on déposait les dépouilles de la déesse Teteo Innan.

Une fois séparée de son fils, Toci rejoignait sa maison, située en un lieu appelé Atempan⁴⁴. Avait lieu ensuite un rassemblement des guerriers qui détenaient les plus hauts grades au sein de l'armée ; ils se mettaient en rangs devant le *tlatoani*, qui leur remettait leurs insignes. Ils allaient ensuite en un autre lieu où ils revêtaient leurs parures et leurs insignes militaires pour se présenter une nouvelle fois devant le souverain, cette fois-ci sous leurs nouveaux atours. Sahagún spécifie que cela avait lieu dans les maisons royales du souverain, et que les guerriers arboraient des coiffes de plumes blanches et avaient le corps enduit d'une peinture corporelle à base de gypse blanc, allusion à leur futur sacrifice⁴⁵. La danse *Nematlaxo* avait lieu ensuite avec la participation des guerriers tandis que les femmes, spectatrices, pleuraient tristement. Ces dernières voyaient en cette danse l'accomplissement du destin de leurs maris, frères ou fils, c'est-à-dire la mort sur le champ

⁴⁰ Ce mot vient de *popotl* : « plante utilisée pour fabriquer des balais, balai, paille » et *temi* : « être étendu, couché » (Wimmer 2006, s.v. *popotl* ; *temi*). Ce lieu s'appelait donc « [Où] sont couchés les balais ».

⁴¹ Sahagún 1989, t. I, p. 150.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 122. Selon le dictionnaire de la Real Academia Española, le mot « *garita* » peut se traduire par « *Petite maison pour l'abri et le confort des sentinelles et vigilants* ». L'emploi de ce mot au Mexique est traduit aussi par « *entrée de la ville* » (Real Academia Española, consultable à l'adresse suivante : http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=garita, dernière consultation : 22 octobre 2011).

⁴⁴ Remarquons que, dans ce cas, les deux versions du texte coïncident puisque les deux qualifient cet endroit de « maison » : « *Niman ie ic ianh in jchan, in vmpa atempan* » ; « [...] *llevábanle a la casa que se llamaba Atenpan* » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 122 ; Sahagún 1989, t. I, p. 150). Seler, Grave Tirado et González González affirment que c'était dans le lieu appelé Atempan que le roi recevait les guerriers valeureux et qu'il leur remettait leurs insignes (Seler 1963, vol. I, p. 123 ; Grave Tirado 2004, p. 172 ; González González 2011, pp. 261-262). Pourtant, alors que le texte nahuatl ne donne aucune indication spatiale, la version espagnole insiste sur le fait que cette cérémonie se déroulait dans le Palais royal du souverain.

⁴⁵ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 8, p. 15 ; Livre II, chap. 30, p. 122).

de bataille ou sur la pierre sacrificielle. La danse des guerriers se déroulait en décrivant des cercles autour du temple. Le texte nahuatl dit simplement « *qujiaiaoalo in teucalli* », tandis que le texte espagnol spécifie que cela avait lieu dans la cour du temple de la déesse Toci et aussi autour de son temple⁴⁶. L'*ixiptla* de Toci, avec ses Huastèques et les femmes médecins, restait en arrière par rapport au groupe de danseurs, en chantant d'une voix très aiguë. La danse commençait vers midi pour se terminer au coucher du soleil.

Le jour suivant recommençait la même danse, cette fois guidée par le *tlatoni* qui remettait d'autres insignes et parures militaires aux nobles, pour se terminer en fin d'après-midi. À ce moment entraient en scène les prêtres de la déesse Chicomecoatl, appelés Chichicomcoa, que les informateurs de Sahagún qualifient également d'*ixiptla* des victimes appelés Tototecti, morts lorsque la personnification de Toci avait été sacrifiée. Puisque la version espagnole ajoute qu'ils étaient vêtus de la peau des captifs qui étaient mort le jour précédent⁴⁷, il s'agit d'un passage fondamental car – pour la première fois – le texte mentionne le sacrifice d'autres victimes en même temps que celui de Toci et établit une identification entre les *ixiptla* représentant les dieux du maïs et les Tototectin de la fête de Tlacaxipehualiztli. Selon Graulich, les victimes écorchées de Tlacaxipehualiztli et Ochpaniztli étaient complètement complémentaires : toutes étaient des Xipeme-Tototectin, représentation de la catégorie d'êtres humains héroïques qui rejoignaient la Maison du Soleil⁴⁸. González González critique cette interprétation, et propose que ces représentations de Xipe Totec étaient les captifs sacrifiés par l'*ixiptla* de Toci dans son temple⁴⁹. Nous ne partageons pas cette opinion, dans la mesure où le passage nahuatl dit clairement que ces victimes Tototecti « *in jquac mjquj toci, no iquac mjqui* » c'est-à-dire qu'elles étaient mortes au moment où Toci, elle aussi, avait été sacrifiée. Or, si l'on considère la théorie de Carlos González, le laps temporel ne coïncide pas. La Mère des Dieux mourait dans la nuit du 18^e au 19^e jour, tandis que les captifs sacrifiés par extraction du cœur mouraient à l'aube du 19^e jour. Pour notre part, nous faisons référence aux similitudes entre les victimes féminines d'Ochpaniztli et celles masculines de Tlacaxipehualiztli remarquées par Graulich, toutes identifiées comme manifestations du maïs dans ces différents stades de développement⁵⁰. En raison de cette considération,

⁴⁶ Sahagún (1989, t. I, p. 151).

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Graulich (1999, pp. 236-237).

⁴⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 124) ; Sahagún (1989, t. I, p. 151); González González (2011, p. 309).

⁵⁰ Graulich (1999, p. 236).

nous penchons pour l'hypothèse que ces sacrifices aient eu lieu dans les temples du maïs, puisque nous savons, grâce aux Annexes du Livre II, que les *ixiptlas* de la terre, du maïs et de l'eau étaient toutes mises à mort au même moment. Qui plus est, le passage en nahuatl spécifie que « *mec oalquiça in intetenpan* », c'est-à-dire qu'ils provenaient de leurs temples, un détail fort intéressant car il pourrait faire allusion aux différents temples de la ville – ou des quatre *parcialidades* – consacrés aux dieux du maïs et où avaient eu lieu les sacrifices mentionnés. Ces prêtres rejoignaient l'endroit appelé « *itlacuayan diablo* ». Du sommet de cette structure ils distribuaient à la population des grains de maïs blanc, jaune, noir et rouge ainsi que des graines de courge. Cet endroit est décrit par Sahagún comme étant « *un cu pequeño* »⁵¹. Les *Chichicomeco* étaient suivis par les prêtresses appelées *cibuatlamacazque*, chacune d'elles portait sur le dos sept épis de maïs secs peints avec du caoutchouc liquide, enveloppés dans du papier. Les prêtresses chantaient et les prêtres chantaient également pour elles. Le rituel se concluait avec le départ de ces derniers qui allaient rejoindre leurs demeures. Descendait alors du sommet du Grand Temple un prêtre du feu avec un *cuauhxicalli* rempli de plumes et de gypse⁵² qu'il déposait dans le *Coaxalpan*, lieu décrit par Sahagún comme étant « *un espacio que había entre las gradas del cu y el patio abaxo, al cual espacio subía por cinco o seis gradas* »⁵³. Les guerriers valeureux commençaient alors à courir très vite pour atteindre le récipient et s'emparer de son contenu. Celui qui arrivait en saisissait avec force les plumes ; ensuite elles étaient soulevées et elles tombaient sur tous les guerriers quand ils s'en allaient. L'*ixiptla* de Toci les attendait et commençait à les poursuivre en poussant des cris de guerre. Les spectateurs, en revanche, crachaient dans sa direction et lui lançaient des fleurs. Le souverain participait au début de cette poursuite pour, ensuite, se retirer soit dans le Totocalco ou Maison des Oiseaux, soit dans Tecanman⁵⁴. Les autres participants se retiraient également. Apparemment l'*ixiptla* de Toci suivait son chemin, accompagnée seulement des prêtres *tlamacazque*, jusqu'au lieu appelé Tocitlan. Remarquons que les

⁵¹ Sahagún (1989, t. I, p. 151).

⁵² Le texte nahuatl évoque le célèbre *difrasismo* « *in tizatl (yoan) hivitl* », métaphore de la mort sacrificielle, déjà rencontrée à plusieurs reprises dans le cycle des vingtaines mexicas.

⁵³ Sahagún (1989, t. I, p. 152).

⁵⁴ La version espagnole dit simplement « *Así se entraba en su casa, corriendo [...]* » (*Ibidem*). Dans leur traduction, Anderson et Dibble traduisent « [...] sometimes he quickly entered [the Temple of] Tecanman » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 125).

informateurs de Sahagún qualifient ce lieu de *cuaubticpac*, tout comme la structure en bois qui se dressait au Popotl Temi avait été qualifiée par Sahagún comme étant la « *garita* »⁵⁵.

Une fois arrivés au Tocititlan, la personnification montait au sommet de la structure et déposait sa peau écorchée de manière à ce que sa tête regarde en direction du chemin. De la même manière ils arrangeaient les ornements appartenus à la déesse, avant de rebrousser chemin.

Tableau n° 2 : les espaces de culte d'Ochpaniztli selon la « *Historia general* » de Sahagún

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
<i>Cuicacalli</i>		Du 14 ^e au 17 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Toci ; femmes médecins ; vieilles femmes, jeunes filles et filles de joie	Combat fictif à coups de boules faites avec de la mousse d'arbre, de joncs, de figues de barbarie et d'œillet de l'Inde
Enceinte du Temple de Toci (Cihuateocalli-Tocititlan)	Lieu où l' <i>ixiptla</i> était gardée [« Casa »] Localisé près du temple de la déesse	Pendant la période qui précède le sacrifice	<i>Ixiptla</i> de Toci ?	?
		Après le combat fictif, 17 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Toci ?	?
		Après la cérémonie dans le <i>tianquiztli</i>	<i>Ixiptla</i> de Toci ; femmes médecins ; prêtres de Chicomecoatl	Habillement et ornement de l' <i>ixiptla</i> avec les attributs de la déesse
	Dans la cour et autour de la pyramide	De midi au coucher du soleil du 19 ^e jour	Guerriers ; <i>Ixiptla</i> de Toci ; femmes médecins ; Huastèques ; spectatrices	Danse <i>Nematlaxo</i> et chants
		20 ^e jour, du matin jusqu'à l'après-midi	Les mêmes participants ; souverain et nobles	Danse <i>Nematlaxo</i> guidée par le souverain
	La pyramide	Le sanctuaire	À minuit le 18 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Toci ; prêtre sacrificateurs ; prêtre <i>Tecizcuaculli</i>
		Aube du 19 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Toci ; nobles	Remise de sa parure à la déesse par les nobles et sacrifice par extraction du cœur de quatre captifs
Le Tocititlan [<i>Cuaubticpac</i> / <i>Garita</i>]		Soir du 20 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Toci ; prêtres <i>tlamacazque</i>	Dépot de la peau d'écorché et des ornements de la déesse au dessus du <i>cuaubticpac</i>
<i>Atempan</i> [Casa]		19 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Toci	?
Le <i>Tianquiztli</i>		Crépuscule du 18 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Toci ; femmes médecins ; prêtres de Chicomecoatl	Cérémonie pendant laquelle elle « foulait le marché » et jetait par terre

⁵⁵ *Ibidem*. Cet endroit est également mentionné dans le Livre I de la « *Historia general* », précisément dans le chapitre consacrée à la déesse Teteo Innan. On y apprend qu'il était qualifié aussi de *quaubtilapechco*, qui peut se traduire par « échafaud, plancher » (Sahagún 1950-1982, Livre I, chap. 8, p. 15 ; Wimmer 2006, s. v. *cuaubtilapechtli*).

				de la farine de maïs	
Enceinte du Temple de Cinteotl à Pochtlan	Sanctuaire au sommet de la pyramide ?		Nuit entre le 18 ^e et le 19 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Cinteotl-Itztlacoliuhqui ; prêtres ?	Remise du masque fait avec la peau de la cuisse de la déesse écorchée à l' <i>iixiptla</i> de Cinteotl
	<i>Tzompantli</i>		?	<i>Ixiptla</i> de Toci ; <i>Ixiptla</i> de Cinteotl-Itztlacoliuhqui ; cortège (Huaxtèques ; femmes médecins ; vendeuses de chauds ; prêtres <i>cuacuacuiltin</i>) ; guerriers âgés	Rituel pendant lequel Toci marche sur son tambour
Enceinte du Temple de Huitzilopochtli	La base de la pyramide de Huitzilopochtli (<i>Ixcitlan</i>)		Nuit entre le 18 ^e et le 19 ^{ème} jour	<i>Ixiptla</i> de Toci	Rituel pendant lequel l' <i>iixiptla</i> lève quatre fois les bras en face du sanctuaire du dieu
	Dans l' <i>Apetlac</i>		Coucher du soleil du 20 ^e jour	Prêtres Chichicomecoa avec peaux des captifs ; <i>Cibuatlamacazque</i> ; gens	Lancement des grains de maïs blanc, jaune, noir et rouge et de graines de courge
	Dans le <i>Coaxalpan</i>		Coucher du soleil du 20 ^e jour	Prêtre <i>Tlenamacac</i> ; guerriers	Déposition du <i>cuahxicalli</i> rempli de gypse et plumes et courses des guerriers
« Popotl Temi » [<i>Cuanhticpac</i> / <i>Garita</i>]			Matin du 19 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Cinteotl ; guerriers âgés, jeunes guerriers	Déposition du masque fait avec la peau de la cuisse de la déesse Toci dans le lieu appelé <i>Cuanhticpac</i>
Palais du <i>tlatoani</i>	Palais		19 ^e jour	Souverain ; guerriers	Remise des parures et des insignes militaires aux guerriers par le <i>tlatoani</i>
	Lieu où les guerriers s'habillent [Tecanman ?]		19 ^e jour ?	Guerriers	Habillement des guerriers avec les nouveaux insignes militaires
	Totocalco [Casa]		Coucher du soleil du 20 ^e jour	Souverain	Il rentre dans son palais après avoir couru après l' <i>iixiptla</i> de Toci
Coatlan			Nuit entre le 18 ^e et le 19 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Cihuateotl d'Atlauhco ; prêtres	Sacrifice à la base de la pyramide
Enceinte de Xochicalco	Pyramide	Sanctuaire	Nuit entre le 18 ^e et le 19 ^e jour	<i>Ixiptlas</i> d'Atlatonan ; Cinteotl Blanc ; Cinteotl Rouge ; prêtres	Sacrifice
		Netlatiloyan	?	?	Enterrement des peaux des Cihuateteo écorchées
Enceinte du Cinteopan	Pyramide	Sanctuaire	Nuit entre le 18 ^e et le 19 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Chicomecoatl ; prêtre <i>Tlenamacac</i>	Sacrifice de l' <i>iixiptla</i> de Chicomecoatl
	Cour	<i>Cuanhxicalli</i>	Aube du 19 ^e jour	<i>Tlenamacac</i>	Procession et danse autour du <i>cuahxicalli</i> avec la peau d'écorché

2. La fête d'Ochpaniztli dans l'œuvre de Diego Durán

2.1. Le récit de la « *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* »

Comme l'a justement souligné Michel Graulich (1999) dans son analyse globale des fêtes des vingtaines, le récit livré par le moine dominicain en ce qui concerne le onzième mois du calendrier solaire apparait beaucoup plus complet que celui de Bernardino de Sahagún puisqu'on y retrouve mentionnés et décrits les sacrifices des trois déesses qui étaient à l'honneur pendant la fête, à savoir Toci-Teteo Innan, Chicomecoatl et Atlatonan.

Durán explique que la première déesse fêtée était Atlan Tonan. Huit jours avant le début des cérémonies, il y avait une fête pendant laquelle la population profitait de la bonne nourriture et des boissons car, ensuite, devait débuter une période de jeûne. Ce même jour avait lieu la purification et l'habillement d'une esclave qui était l'image de la déesse Atlan Tonan, définie par Durán comme étant la déesse des « lépreux » et de ceux qui avaient les doigts recourbés. Il spécifie qu'on croyait que c'était elle qui envoyait ces maladies. Après sept jours de jeûne et de pénitences, l'*ixiptla* d'Atlan Tonan était sacrifiée par cardiotomie et son cœur offert au soleil par le grand prêtre de Tlaloc. Son corps, ses vêtements, ses ornements, mais aussi les assiettes et les nattes qu'elle avait utilisées, étaient jetés dans un souterrain du temple destiné à recevoir les dépouilles de la déesse. Le Dominicain justifie cette cérémonie d'ensevelissement pour éviter que les maladies renfermées par le corps de la déesse n'infectent les hommes. Comme l'a justement remarqué Michel Graulich, nous avons affaire, dans ce passage, à une interprétation personnelle de l'auteur puisque ces maladies étaient, par excellence, liées au domaine aquatique dont Atlantonan, en tant que sœur des Tlaloque, faisait partie. Qui plus est, l'enterrement des victimes consacrées à l'eau est attesté au cours de plusieurs fêtes des vingtaines⁵⁶. Nous y reviendrons.

Avait lieu ensuite l'habillement et la purification d'une autre esclave qui était l'*ixiptla* de la déesse du maïs mûr, Chicomecoatl. L'esclave – qui avait douze ou treize ans environ – était accompagnée pour se rendre d'une maison des nobles à l'autre et dans lesquelles elle dansait. Entre temps, la cour du temple de la déesse était remplie de flambeaux et habitants du quartier s'y réunissaient pour veiller. Durán spécifie que chaque quartier organisait cette cérémonie, indépendamment des autres quartiers. Cela équivaut à

⁵⁶ Graulich (1999, p. 85).

dire que cette cérémonie impliquait probablement les différents sanctuaires de la ville consacrés à la déesse du maïs. À minuit, au son d'instruments de musique tels que des trompes et des flûtes, on préparait une litière de semences, décorée d'épis de maïs et de piments. On la déposait devant l'entrée du sanctuaire où se trouvait l'*ixiptla*. Cet endroit était lui aussi complètement décoré d'épis, piments, courges, fleurs et semences. L'*ixiptla* montait dans la litière et restait debout pendant qu'un prêtre lui coupait une plume verte ornant sa tête et l'offrait à l'effigie de bois présente dans le sanctuaire. La jeune victime descendait alors de la litière et était accompagnée « *al lugar donde estaba situado asiento para ella* », tandis que les gens continuaient la veille jusqu'au lendemain. Au matin, l'*ixiptla* montait à nouveau dans la litière, sur les épaules des prêtres les plus âgés du temple et elle était conduite en procession pendant que les autres prêtres l'encensaient et jouaient de la musique pour elle⁵⁷. Le chemin emprunté par la procession conduisait l'*ixiptla* dans un lieu que Durán appelle « *patio grande de las culebras* ». La litière devait passer par la pièce où se trouvait l'effigie de Huitzilopochtli car ce rituel représentait l'un des actes les plus importants de la cérémonie. Quand Durán parle de la « cour des serpents », il faut le considérer comme étant le *coatepantli* qui entourait la Grande Pyramide consacrée à Huitzilopochtli et Tlaloc. L'*ixiptla* retournait ensuite dans la chambre du sanctuaire de Chicomecoatl où, déposée au dessus du tas de légumes et fleurs qui décoraient le sanctuaire, elle recevait la visite des nobles qui lui offraient le sang des autosacrifices réalisés pendant les sept jours de jeûne. Tout le monde participait à ce rituel puisqu'après les hommes, c'étaient les femmes qui l'effectuaient et ensuite les enfants. Apparemment, la fête reprenait le lendemain à l'aube, quand les gens allaient assister au sacrifice de l'esclave qui était égorgée au dessus du tas de végétaux. Son sang était recueilli dans une cuvette et utilisé pour oindre l'effigie en bois de la déesse, les offrandes alimentaires et la chambre du sanctuaire.

Après les danses qui suivaient la réalisation du sacrifice⁵⁸, les nobles et les seigneurs entraient dans une chambre appelée *zacapan*⁵⁹. Durán explique que le sol de la chambre

⁵⁷ Dans ce passage du texte, il n'apparaît pas clairement si le lieu où l'*ixiptla* passe la nuit est précisément le sanctuaire de Chicomecoatl au sommet de la pyramide ou s'il s'agit d'une chambre annexe qui avait la fonction précise d'accueillir l'esclave, comme nous l'avons vu dans le cas de l'*ixiptla* de Toci dans le récit de Sahagún.

⁵⁸ Graulich affirme que ces danses avaient lieu dans la cour du Grand Temple. Toutefois le texte ne mentionne pas où cette cérémonie avait lieu (Graulich 1999, p. 60).

⁵⁹ Durán traduit ce mot par « *encima de la paja* » (*Ibidem*, p. 140). Le *zacatl* correspondait, selon le dictionnaire de Molina et Karttunen, à de la paille (Molina 2008, p. 13 ; Karttunen 1992, p. 345). Siméon le traduit par « paille, herbe, jonc » (Siméon 1963, p. 49) et Wimmer, en suivant la définition donnée par

était entièrement recouvert de paille sèche et qu'ici avait lieu la distribution des insignes militaires aux soldats par le souverain.

Suivait alors un autre sacrifice. Des personnages – probablement des prêtres – s'habillaient comme les dieux Tlacahuepan, Huitzilopochtli, Titlacahuan, Tonatiuh, Ixcozauhqui et des quatre aurores ; ils s'armaient d'arcs et de flèches. Des captifs de guerre étaient alors attachés à de hauts mâts et tués à coups de flèches. On leur arrachait ensuite le cœur qui était offert aux maîtres des prisonniers pour la préparation du banquet⁶⁰. Le texte ajoute que ce qui était remis aux propriétaires n'était pas représenté seulement par les cœurs des captifs mais aussi par le corps de la jeune *ixiptla* de Chicome coatl qui, on l'apprend dans ce passage, avait ensuite été écorchée. On ignore quel était le destin de la peau de la déesse écorchée.

La dernière déesse fêtée pendant le mois était Toci-Teteo Innan, appelée aussi *Tlalli Yiollo*, « Cœur de la terre ». Avant tout, Durán explique qu'aucun espace n'était consacré à cette déesse dans l'enceinte cérémonielle et que l'endroit où elle était vénérée était le petit sanctuaire appelé Tocitlan, dont l'entretien n'était pas à la charge de la classe sacerdotale mais des gens du quartier où ce sanctuaire se situait. Une autre effigie de la déesse était gardée dans la ville, mais dans un temple commun dont l'espace était partagé avec d'autres divinités. Durán fournit une description très détaillée de cet endroit qu'il qualifie comme étant le sanctuaire appelé *Tlillan*, dédié à la déesse Cihuacoatl. L'effigie de la déesse y était gardée, entourée d'autres idoles, parmi lesquelles figurait Toci. Nous y reviendrons par la suite. Quarante jours avant la fête, une esclave de quarante-cinq ans

Sahagún, le considère comme étant le nom générique employé pour définir l'herbe sèche (Wimmer 2006, s. v. *zacatl* ; Sahagún 1950-1982, Livre XI, chap. 7, p. 196). Nous avons déjà eu occasion d'évoquer les différentes interprétations que les dictionnaires donnent du suffixe *-pan*. L'herbe *zacate* jouait un rôle très important dans la vie liturgique mexica. Bien connu, d'ailleurs, est le symbolisme religieux des *zacatapayolli*, les boules d'herbe *zacate* sur lesquelles les pénitents fichaient les épines de maguey ensanglantées utilisées pour s'extraire du sang de différentes parties du corps pendant les rituels d'autosacrifice. Selon Guilhem Olivier, l'acte rituel de ficher des épines dans des boules d'herbe était une métaphore de la fécondation de la terre – représentée par le *zacatapayolli*, qui avait de nombreux traits en commun avec l'iconographie de la déesse Tlaltecuhltli – par les guerriers morts auxquels les épines, tout comme les flèches, étaient assimilées (Olivier 2006). Nous reviendrons sur ce thème dans le chapitre dédié à la vingtaine de Quecholli.

⁶⁰ Il est intéressant de signaler que cette coutume est quand même assez rare. Le cœur – dans le sacrifice mexica – n'était jamais remis aux propriétaires des captifs, mais destiné au *cuaubxicalli* pour, ensuite, être offert à l'effigie divine ou jeté directement sur l'effigie divine ; parfois, il pouvait être consommé rituellement par les prêtres. Pour un traitement exhaustif du sujet, nous renvoyons le lecteur à Graulich 2005. Finalement, n'oublions pas que – dans le contexte de la fête d'Ochpaniztli – il ne s'agit pas de la seule mention « hors du commun » relative à l'usage du cœur après le sacrifice. Comme nous le verrons par la suite, selon les *Costumbres*, le cœur de la personnification de Toci-Teteo Innan était ramené à Huexotzinco par un dignitaire appelé Cuahnochtli, qui l'enterrait dans une cour où l'on enterrait aussi tous les guerriers morts dans les guerres contre Tlaxcala.

environ était purifiée et préparée pour représenter la déesse. À partir de ce moment là, elle était enfermée dans une cage, afin – dit Durán – de ne pas pécher. Après vingt jours, elle était habillée et peinte comme Toci et présentée en public afin d’être vénérée par la foule. Sept jour avant la fête, elle était confiée à sept accoucheuses qui lui confiaient une tâche, celle de tisser des vêtements – un huipil et une jupe – « *a cierta hora a cierto lugar del templo* »⁶¹. Pendant ce temps, des jeunes gens dansaient devant elle en se tenant par la main, accompagnés par de la musique jouée par de vieux prêtres⁶².

La veille de la fête, une fois que l’*ixiptla* avait terminé de confectionner les vêtements, elle était accompagnée au marché par les vieilles accoucheuses, par des gens déguisés en huaxtèques et par deux autres serviteurs appelés *iiztac tlamacazcauh* et *itlilpotoncauh*⁶³. Le but de la visite au marché était de vendre ce qu’elle avait tissé. Le jour de la fête, avant l’aube, l’*ixiptla* de la déesse était sacrifiée par égorgement sur le dos de l’un des prêtres. Elle était ensuite écorchée et un prêtre revêtait sa peau ainsi que les vêtements tissés par la personnification les jours précédents. Ensuite, précédée par ses Huaxtèques et les autres serviteurs, la nouvelle *ixiptla* descendait du temple à la rencontre d’un groupe de nobles et guerriers qui rejoignait le temple depuis l’entrée de la cour et contre lesquels ils livraient une bataille fictive. L’*ixiptla* menait ensuite une danse à laquelle tout le monde participait en chantant. Avait lieu ensuite le sacrifice de plusieurs captifs, qui, obligés d’escalader quatre hauts mâts dressés dans la cour du temple, étaient poussés dans le vide par les prêtres. Ils étaient ensuite égorvés et leur sang recueilli dans une cuvette. L’*ixiptla* qui, avec ses Huaxtèques, avait assisté au sacrifice, recevait la cuvette et simulait les gémissements d’un accouchement après avoir trempé son doigt dans le sang et l’avoir sucé⁶⁴. Un guerrier particulièrement audacieux rejoignait en courant la cuvette et trempait

⁶¹ Durán (1984, t. I, chap. XV, p. 145).

⁶² Le texte ne les qualifie pas en tant que tels, mais il est suffisant de lire la description pour s’apercevoir qu’ils faisaient partie de la classe sacerdotale. Ils portaient de longues tuniques blanches et – sur le dos – des calebasses remplies de tabac.

⁶³ Durán (1984, t. I, chap. XV, p. 146). L’auteur traduit la première appellation par « son serviteur blanc », alors que le mot *tlamacazqui* se traduit plutôt par « prêtre, ministre du culte » (Wimmer 2006, s. v. *tlamacazqui*). En revanche, il traduit correctement le deuxième nom quand il écrit « le serviteur emplumé de plumes noires » puisque le mot *tlilpotonqui* fait référence à une parure couverte de colle et plumes noires (*Ibidem*, s. v. *tlilpotonqui*).

⁶⁴ En adoptant une méthodologie reconstructive globale de la fête, Grave Tirado insère ce passage où l’*ixiptla* met en scène un accouchement dans la séquence des événements du récit de Sahagún. En particulier il situe cela après le sacrifice par cardiectomie des quatre captifs et le déplacement vers le *tzompantli* du temple de Cinteotl de Toci et de son cortège. Nous ne partageons pas cette interprétation, puisque, à notre avis, Grave Tirado se trompe en cherchant à faire un parallèle, pourtant existant, entre les deux descriptions. De plus il positionne ces similitudes au mauvais moment de la fête. Il est vrai que le passage dans lequel Toci simule un accouchement après avoir sucé le sang issu du sacrifice des captifs peut

à son tour son doigt dans le sang, ce qui donnait lieu à un violent combat à coups de pierres et bâtons avec les autres soldats. L'*ixiptla* de Toci et ses Huaxtèques couraient avec eux depuis la porte du temple de Huitzilopochtli vers la destination finale, c'est-à-dire le Tocititlan. Après avoir rejoint cette structure en bois, l'*ixiptla* déposait la peau écorchée ainsi que ses vêtements et ornements sur une effigie de paille représentant la déesse située au sommet de la structure. Les serviteurs huaxtèques, eux aussi, enlevaient leurs vêtements et parures et ils les accrochaient aux coins de la plateforme⁶⁵. Les marches qui conduisaient au sommet étaient ensuite enlevées pour empêcher les gens de monter.

Tableau n° 3 : les espaces de culte d'Ochpaniztli selon la « *Historia de las Indias* » de D. Durán

Lieu		Moment d'activités	Personnes qui avaient accès	Activités	
Enceinte du Temple de Tlaloc	Pyramide	Sanctuaire	16 ^e jour ? dans le courant de la journée	<i>Ixiptla</i> d'Atlatonan ; grand prêtre de Tlaloc	Sacrifice de l' <i>ixiptla</i> par cardiectomie
		Souterrain	16 ^e jour ?	<i>Ixiptla</i> d'Atlatonan	Corps de l' <i>ixiptla</i> , vêtements et objets jetés dans le souterrain
Enceinte du Temple de Chicomecoatl	La cour		17 ^e jour ?, soir	Habitants de la ville	Préparation de flambeaux et nuit de veille
			Minuit	Habitants ; prêtres	Son des instruments de musique ; préparation de la litière de l' <i>ixiptla</i>
			Nuit	Prêtres	Veille
			Matin du 19 ^e jour	Nouvelle <i>ixiptla</i> ; prêtres ; population	Danse
	Lieu où est gardée l' <i>ixiptla</i> pendant la nuit		Nuit du 17 ^e au 18 ^e jour ?	<i>Ixiptla</i> de Chicomecoatl	?
	Lieu du temple où l' <i>ixiptla</i> tissait		7 jours avant les cérémonies	<i>Ixiptla</i> de Toci ; accoucheuses ; jeunes gens ; prêtres âgés	L' <i>ixiptla</i> tisse un huipil et une jupe
	Pyramide	Sanctuaire au sommet	Minuit entre le 17 ^e et 18 ^e jour	<i>Ixiptla</i> Chicomecoatl ; prêtres	L' <i>ixiptla</i> monte sur la litière et le prêtre coupe la plume verte et l'offre à l'effigie
			Matin du 18 ^e jour	<i>Ixiptla</i> ; prêtres âgés, prêtres musiciens	L' <i>ixiptla</i> monte sur la litière ; point de départ de la procession
			18 ^e jour	<i>Ixiptla</i> ; nobles	Présentation à la déesse du sang des

être comparé à l'un des actes relatés par Sahagún, mais il s'agit bien du passage dans lequel le *Tlenamacac* ramène sur le *coaxcalpan* le *cuanhxicalli* rempli de gypse et de plumes. Nous y reviendrons par la suite.

⁶⁵ Le texte précise que les Huaxtèques qui accompagnaient Toci étaient quatre, l'un vêtu de blanc, le second de rouge, un troisième de jaune et le dernier de vert (Durán 1984, t. I, chap. XV, p. 148). Si l'on compare ce texte à la planche n° 30 du *Codex Borbonicus*, il est frappant de noter que les quatre personnages qui accompagnent la déesse Chicomecoatl, présentés comme étant des Tlaloque-Chichimecoa, revêtent, eux aussi des habits présentant les mêmes couleurs. Nous reviendrons par la suite sur ce sujet.

					autosacrifices
			Aube du 19 ^e jour	<i>Ixiptla</i> ; prêtres ; gens	Sacrifice par égorgement de la déesse ; (écorchement) onction de l'effigie, de la chambre et des légumes avec le sang
Enceinte du Temple de Huitzilopochtli	La cour		Matin du 18 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de la déesse ; prêtres âgés	Parcours de la procession
			Matin du 19 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Toci ; prêtres	Danse guidée par la nouvelle <i>ixiptla</i> de Toci
		Captifs ; prêtres		Erection de quatre mâts et sacrifice par écrasement et égorgement	
	Pyramide	Sanctuaire	Le jour de la fête, avant l'aube	<i>Ixiptla</i> de Toci ; prêtres	Sacrifice par égorgement et écorchement
		<i>Apetlac</i> ou <i>Coaxalpan</i>	Matin du 19 ^e jour	<i>Ixiptla</i> de Toci	Ingestion du sang et imitation des gémissements d'un accouchement
Le <i>Tianquiztli</i>			La veille des cérémonies	<i>Ixiptla</i> de Toci ; accoucheuses ; huastèques ; <i>Iiztac tlamacazcaub</i> ; <i>Itlalpotocaub</i>	L' <i>ixiptla</i> vendait ses produits au marché
Le Tocititlan			19 ^e jour	Captifs ; prêtres déguisés en dieux armés de flèches et quatre aurores	Sacrifice à coups de flèches et ensuite arrachement du cœur
			Captifs ; prêtres déguisés en dieux armés de flèches et quatre aurores	<i>Ixiptla</i> de Toci ; Huastèques des quatre couleurs ; prêtres ? ; guerriers	Déposition de la peau et des ornements de la déesse et des huastèques sur la plateforme
<i>Zacapan</i> (Palais du <i>ilatoani</i> ?)			19 ^e jour	Souverain ; nobles et guerriers	Remise d'insignes militaires

3. Les autres sources écrites

Dans les « *Memoriales* », Motolinía relate que cette fête avait lieu en l'honneur du dieu Cinteotl et que, dans chacun des quatre quartiers de Tenochtitlan, un temple lui était consacré ; on y tuait une femme. Lors de la cérémonie les guerriers valeureux – ceux qui avaient leurs armes cassées, signe de valeur et d'expérience sur le champ de bataille – ils se battaient à coups de flèche et de couteau durant deux jours. On disait que cette fête était liée aux maladies des yeux ; pour cette raison les femmes confectionnaient des

« vêtements de semailles » et mettaient des grains de maïs à l'emplacement des yeux de ces effigies qu'elles offraient ensuite. Les hommes offraient deux épis de maïs et deux tiges de cette plante attachées ensemble ; le tout enveloppé dans du papier. Le prêtre avait pour charge de recevoir ces offrandes⁶⁶. Dans un autre passage de son « *Historia* », Motolinía signale que « *en otra fiesta* » - peut-être fait-il référence à Ochpaniztli – partout on sacrifiait une femme, et on l'écorchait et une autre revêtait sa peau et dansait avec les gens du commun⁶⁷.

Le récit de Torquemada suit beaucoup celui de Sahagún, même s'il faut signaler certaines différences. Selon lui, en effet, c'est dans le temple de Toci qu'a lieu la danse des huit premiers jours du mois. Pendant le déplacement du prêtre revêtu de la peau de l'*ixiptla* écorchée, du temple de la déesse au temple de Huitzilopochtli, il était accompagné par un grand nombre de gens, parmi lesquels se trouvaient des captifs et des gens du commun⁶⁸. Selon lui, c'était toujours dans le sanctuaire de Huitzilopochtli que l'*ixiptla* recevait des offrandes et sacrifiait quatre prisonniers⁶⁹.

Une réflexion particulière doit être formulée concernant le récit de Bartolomé de Las Casas. Le Dominicain décrit en détail deux cérémonies d'écorchement féminin dans les communautés de Cuauhtitlan et de Tlaxcala ; non pas pour donner une explication de la fête du Balayage mais plutôt de celle du dieu du feu Xiuhtecuhtli/Ixcozauhqui, Izcalli. Toutefois, les références aux cérémonies en l'honneur du dieu igné se limitent à considérer qu'il s'agissait d'un épouvantable sacrifice dédié au feu puisque la totalité de la description n'y fait plus mention et ne correspond aucunement à un sacrifice par le feu. Le moine relate que la veille de la fête – à Cuauhtitlan – on dressait six grands mâts et on sacrifiait deux femmes esclaves qui étaient ensuite écorchées. Le jour de la fête, deux seigneurs revêtaient leurs peaux et descendaient du temple dansant au son des tambours pendant qu'on leur offrait des cailles. En ce qui concerne Tlaxcala, en revanche, les peaux des deux femmes écorchées étaient endossées par deux jeunes prêtres, doués pour la course, qui se lançaient à la poursuite des seigneurs. Le Dominicain mélange ensuite les deux récits en retournant aux rites de la précédente communauté de Cuauhtitlan dans

⁶⁶ Motolinía (1971, chap. XVI, p. 52).

⁶⁷ Motolinía (1985, chap. VI, p. 149).

⁶⁸ Cette interprétation est sans doute tirée de la brève description d'Ochpaniztli présente dans le Livre II, et où l'on dit précisément que l'*ixiptla* de Toci était accompagnée par un grand nombre de captifs (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 11, p. 20).

⁶⁹ Torquemada (1975-1983, Livre X, chap. XXIII, pp. 396-399). Jacinto de la Serna (1982, pp. 314, 325) suit aussi le récit de Sahagún.

laquelle, le jour de la fête, on attachait six captifs aux six mâts précédemment dressés et une multitude de gens les transperçait avec des flèches. Ensuite on leur arrachait le cœur. Les têtes étaient réservées aux prêtres tandis que les corps étaient remis aux seigneurs⁷⁰.

4. Les sources pictographiques

Dans le corpus des codex précédemment présentés, celui qui nous renseigne avec le plus de détails sur le déroulement des cérémonies et sur les acteurs qui y figuraient est sans doute le *Codex Borbonicus* qui renferme trois planches d'illustrations relatives aux rituels d'Ochpaniztli. Pour cette raison nous aborderons avant tout les textes et les illustrations des autres codex pour revenir seulement ensuite sur le débat inhérent aux représentations du codex de l'ex Palais Bourbon.

Les « *Costumbres* » expliquent que les habitants du quartier de *Mazatlan* cherchaient la plus belle fille vierge pour, ensuite, la parer richement et l'emmener au Grand Temple (« *templo grande de mexico* ») dans lequel les seigneurs et les nobles étaient en train de danser. Elle dansait alors avec eux, gardée par les médecins et les gens du quartier de Mazatlan. Elle était ensuite enfermée dans le temple mais en sortait quotidiennement pour être accompagnée au marché. Elle s'y asseyait tandis que ses accompagnateurs allaient demander aux vendeurs du marché de leur offrir une partie de leurs produits pour les déposer ensuite devant l'*ixiptla*. Une fois de retour au temple, tous mangeaient les offrandes issues de l'aumône réalisée au marché. L'*ixiptla* était ensuite parée des ornements de la déesse – ici on fait notamment référence au balai et à l'*amacalli* – et sacrifiée par cardiectomie à minuit, pendant que tout le monde dormait. Le cœur de la personnification divine était ramené à Huexotzinco par un dignitaire appelé *cuanhnochtli* qui l'enterrait dans la grande cour où l'on enterrait aussi tous les guerriers qui mouraient dans les guerres contre Tlaxcala puisqu'il s'agissait de la frontière entre les deux territoires. L'*ixiptla* était ensuite écorchée et sa chair et ses organes jetés dans une caisse. La peau de sa cuisse permettait de réaliser un masque qui était porté par un noble qui dansait avec. La peau était revêtue par un autre dignitaire puis portée à l'envers par un autre encore. Le masque et la peau étaient ensuite déposés sur un mât, tout comme les vêtements, le balai et les os qui avaient appartenu à la personnification. Ce lieu était surveillé pendant vingt

⁷⁰ Las Casas (1967, Livre III, chap. CLXXI, pp. 191-192).

jours par crainte d'un vol de la part des gens de Huexotzinco. Ensuite tout ce qui avait été déposé à cet endroit était enterré « *en un lugar para ello diputado* ». Ce même jour, était sacrifiée une autre esclave – *ixiptla* de la déesse Chiconcovail-Chicomecoatl – d'une flèche plantée dans sa gorge. Elle était écorchée et sa peau était revêtue par un prêtre qui dansait avec les autres pendant la journée. Sa chair était mangée tandis que sa peau était emmenée dans un temple que « *se dezia como la yndi[a] chiconcovail [...]* »⁷¹.

Le commentaire du *Codex Tudela* et du *Codex Magliabechiano* se limite à dire que pendant cette fête avaient lieu des danses et qu'on s'enivrait. On sacrifiait et écorchait aussi des femmes dans les temples localisés aux carrefours ; les peaux étaient ensuite endossées et on dansait devant l'effigie divine⁷².

Les illustrations de ces deux codex – en ajoutant aussi celle du *Codex Ixtlilxochitl* – présentent d'évidentes ressemblances (Fig. 74). La déesse Toci-Tlazolteotl y est représentée avec sa peinture faciale blanche ornée de taches noires et sa coiffe en coton non tissé ; elle tient un balai et un bouclier. Alors que dans le *Tudela*, elle est accompagnée par une image du dieu du feu Xiuhtecuhtli, dans le *Magliabechiano* la scène est complétée par deux serviteurs – un dans l'*Ixtlilxochitl* – qui lui offrent des fleurs⁷³.

Selon le *Codex Telleriano-Remensis*, durant ce mois, on balayait partout mais surtout les maisons et les chemins afin « d'effacer le mal ». Les Indiens jeûnaient pendant les quatre premiers jours du mois et faisaient des sacrifices pour les plantes qui étaient ensuite placées dans les temples. La présence d'une troisième main, dans les annotations du manuscrit, identifie la déesse comme étant Tlazolteotl et Toci. Il était spécifié qu'on commémorait la femme qui « avait pêché en mangeant le fruit de l'arbre ». Le texte du *Codex Vaticanus A* reprend celui du Telleriano-Remensis et ne fait que qualifier la déesse patronne de la fête comme étant « avocate des plantes » et que pour cette raison, on ramenait des plantes dans les temples⁷⁴. L'illustration de ces deux codex montre également la déesse Toci, debout, parée de ses attributs : peinture faciale blanche et noire autour de la bouche, coiffe en coton non tissé ornée de deux fuseaux, un bouclier et un balai (Fig. 75).

⁷¹« *Costumbres...* » (1945, pp. 47-49).

⁷² *Codex Tudela* (2002, pl. n° 21r, p. 208) ; *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 38v).

⁷³ Batalla Rosado (1999, pp. 444-446) ; *Codex Ixtlilxochitl* (1976, p. 23).

⁷⁴ *Codex Telleriano-Remensis* (1899, p. 12) ; Quiñones Keber (1995, p. 144) ; *Códice Vaticanus A* (1900, p. 35).

Le *Codex Tovar*, finalement, relate qu'Ochpaniztli était la fête des femmes nobles qui honoraient les instruments domestiques de la déesse Toci et, en particulier, le balai avec lequel la déesse balayait le temple de son fils Huitzilopochtli⁷⁵. Pour cela, on déposait dans le sanctuaire des balais ornés, comme il est possible de le voir dans l'illustration qui présente un balai formé par des bandes horizontales de coton avec des marques en forme de *-v*, un noeud de cuir et trois frondes au sommet⁷⁶.

Le *Codex Borbonicus* consacre trois planches aux cérémonies d'Ochpaniztli, correspondant aux folios 29, 30 et 31 (Fig. 76-77-78). Dans la première, l'espace de la feuille est divisé en deux moitiés qui représentent deux moments temporellement consécutifs des événements. Sur la gauche, on y voit une rangée de trois personnages disposés verticalement, deux desquels d'entre eux sont identifiables comme étant des prêtres⁷⁷. Le personnage central est l'*ixiptla* d'une déesse du maïs qui a été identifiée comme Chicomecoatl et qui tient un bâton *oztopilli*⁷⁸. Une rangée de cinq personnages – également considérés comme étant des prêtres jouant d'instruments de musique – lui face. Ils tiennent notamment une trompe, un *ayaubchicahuaztli* ainsi que deux instruments qui ressemblent à des trompes en bois⁷⁹. Comme Graulich (1999) l'a souligné, ces deux derniers personnages arborent une coiffe constituée par un ornement de plumes vertes en forme de patte d'aigle.

Cet attribut iconographique les identifie comme étant des prêtres *huixtotin*, consacrés au dieu Tlaloc⁸⁰. Effectivement, on peut comparer l'iconographie de ces deux

⁷⁵ Ce passage témoigne de l'étroite relation existant entre Toci-Tlazolteotl et la mère de Huitzilopochtli, Coatlicue-Tlaltecuhltli, qui s'occupait précisément de balayer le temple de Coatepec dans le récit de Sahagún (Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 1, pp. 1-5).

⁷⁶ Kubler-Gibson (*Codex Tovar*) 1951, pp. 28-29.

⁷⁷ Ils arborent notamment des vestes sans manches – appelées *xicolli* – ainsi que des ornements en papier tachetés de caoutchouc liquide, attribut des Tlaloque, et une peinture corporelle noire. Celui représenté dans la partie supérieure de la feuille porte un drapeau avec un glyphe en forme de *-s*, qui fait allusion à la fête.

⁷⁸ Le partage d'attributs communs est un phénomène très fréquent dans le panthéon des anciens Nahuas. En ce qui concerne l'*oztopilli*, nous avons déjà évoqué, lors de l'analyse de la fête d'Etzalcualiztli, qu'il était également l'attribut des divinités de l'agave (*Supra*, chap. III, III, 5).

⁷⁹ Graulich (1999, p. 66). Tout comme l'*oztopilli*, l'*ayaubchicahuaztli* témoigne de la fusion qui caractérisait les domaines de la terre, du maïs et de l'eau chez les anciens Mexicains.

⁸⁰ Le Livre XI du *Codex de Florence* décrit le peuple des « Olmeca, Uixtoti, Mixteca » comme étant issu d'une culture provenant de l'est et dont le territoire était considéré comme une terre d'abondance où poussait le cacao et toutes sortes de fleurs ; on y trouvait aussi toutes les pierres précieuses et tous les oiseaux au riche plumage. Comme évoqué lors des rites d'Etzalcualiztli, les habitants de cette terre – précisément dénommée Tlalocan – étaient appelés fils de Quetzalcoatl en raison de l'abondance dont bénéficiait ce territoire ; ses caractéristiques se confondent d'ailleurs avec les attributs de la Tollan mythique, demeure du Serpent à Plumes (Sahagún 1950-1982, Livre XI, chap. 29, pp. 187-188 et 192). Les

personnages avec la description des prêtres impliqués dans le sacrifice de l'*ixiptla* de la déesse du sel, Huixtocihuatl, qui avait lieu dans la fête de Tecuilhuitontli. Là encore, il faut signaler comment les charges religieuses reflètent ce qu'Alfredo López Austin a défini comme étant « la capacité de fusion et fission des dieux mexicas »⁸¹. En effet nous retrouvons les prêtres des dieux aquatiques œuvrer aussi lors du sacrifice de l'*ixiptla* de la jeune déesse du maïs Xilonen, en Huey Tecuilhuitl⁸².

Le personnage représenté en face de la déesse dirige vers elle le *coatopilli*, bâton en forme de serpent-foudre et attribut du dieu de la pluie. Il fait des aller-retour ou alors une petite procession en forme de cercle – marqués par les empreintes de pieds – vers quatre boules de jade déposées aux pieds de la déesse. Cette cérémonie fait penser à celle réalisée par le Tlalocan *Tlenamacac* aux pieds du Templo Mayor pendant la fête d'Etzalcualiztli. Il ne nous avait pas échappé que ce rite avait été interprété, par López Austin et López Luján, comme étant l'évocation de la distribution des aliments vers les quatre points cardinaux, réalisée à la suite du vol du maïs du Tonacatepetl, par les dieux aquatiques. Il est sans doute surprenant de retrouver ce même rituel réalisé précisément pendant la vingtaine qui, selon Graulich, reactualisait exactement la découverte des aliments par les êtres humains et le foudroiement de la Montagne de Notre Subsistance.

La moitié droite de la feuille, en revanche, montre un personnage reconnaissable comme étant un prêtre revêtu de la peau et des atours de la même déesse, qui tient deux épis doubles de maïs dans les mains et une caille entre les dents. Il se déplace entre deux bâtiments religieux orientés dans la même direction. Le premier est une petite pyramide sans sanctuaire au dessus, entièrement entourée de tiges et d'épis de maïs jaunes et rouges, ainsi que de joncs aux racines blanches qu'on peut supposer être des *aztapilin* ou des *tolpatlactli*. Le deuxième est un petit autel avec sept marches.

Dans la deuxième planche consacrée à la fête, nous pouvons voir l'*ixiptla* de Chicomecoatl qui domine la scène depuis le sommet d'une plateforme. Elle tient toujours la caille entre les dents et sa parure est formée par l'énorme *amacalli* décoré avec le glyphe de l'année. Elle est entourée par quatre personnages qui s'apparentent aux Tlaloque ainsi

Olmeca Uixtoti sont décrits comme étant des magiciens (*Ibidem*, p. 192), des sorciers *nabualli* qui se déplaçaient grâce au vent (Chimalpahin 1991, pp. 91-101).

⁸¹ López Austin (1983).

⁸² Graulich (1999, p. 66) ; Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 26, pp. 93-94 ; chap. 27, p. 105) ; Sahagún (1989, t. I, pp. 131-140).

qu'aux dieux du maïs⁸³ des quatre points cardinaux aux couleurs bleu, blanc, jaune et rouge. Autour de la plateforme se déroule une procession guidée par un prêtre habillé de la même manière que la déesse et armé d'un serpent-foudre. Il est suivi par huit personnages ; deux sont identifiables comme étant des Mimixcoa et six habillés comme des Huaxtèques. Tous sont caractérisés par d'énormes phallus. Le prêtre se dirige et lève son *coatopilli* vers la personnification de la déesse Toci-Teteo Innan. Cette dernière est parée de tous ses atours ; la coiffe en coton non tissé qui arbore l'ornement guerrier appelé *cuaubpilolli* et la moitié inférieure de son visage est peinte avec du caoutchouc liquide. Elle est assise sur les talons et tient un balai. Sur le côté droit de la feuille, en partant du haut, trois personnages sont déguisés ; en chauve-souris, en opossum et en coyote. Ces trois animaux sont apparentés, dans l'imaginaire des anciens Mexicains, au sexe et à la fécondation. Dans la partie supérieure de la planche, nous pouvons voir la représentation d'un cortège apparemment en train de s'éloigner. Le personnage central a été identifié comme étant le gel – Cetl – escorté par quatre personnages qui sont considérés comme étant les Tlaloque des quatre points cardinaux. Toutefois, la peinture faciale qu'ils arborent – typique de Ehecatl-Quetzalcoatl – fait qu'ils s'apparentent aussi aux Tlaloque-Ehecatontin⁸⁴.

La dernière planche a reçu plusieurs interprétations de la part des chercheurs. La plupart considère que la scène montre le sacrifice d'une déesse de l'eau étendue sur un tas d'épis de maïs⁸⁵ ou encore qu'il s'agit d'un rituel pendant lequel les quatre prêtres seraient en train d'étirer la peau écorchée d'une *ixiptla* sacrifiée sur une plateforme⁸⁶. L'interprétation qui, à notre sens, demeure la plus convaincante est celle proposée par Batalla Rosado qui voit dans cette scène – en s'appuyant sur les commentaires de Paso y Troncoso tout comme sur plusieurs comparaisons iconographiques avec d'autres planches du codex – la réalisation de la cérémonie décrite par Durán pendant laquelle l'*ixiptla* de Chicomecoatl monte sur la litière décorée d'épis de maïs et d'autres végétaux et

⁸³ Graulich remarque que – même s'ils sont habillés d'une manière extrêmement similaire à celle de Chicomecoatl – ils gardent des caractéristiques propres aux dieux de l'eau, notamment en raison du masque de Tlaloc en dessus de l'*amacalli* et de l'ornement en éventail sur la nuque (Graulich 1999, p. 67).

⁸⁴ *Ibidem*, p. 68.

⁸⁵ *Ibidem* ; Broda (1988, p. 97). Doris Heyden considère qu'il s'agit du sacrifice de la déesse du maïs jeune, Xilonen (Heyden 1983a, p. 136). Selon Dehouve et Vié Worher il s'agirait, de manière plus générale, du sacrifice et puis de l'écorchement d'une divinité du maïs (Dehouve-Vié Worher 2008, p. 171).

⁸⁶ Couch (1985, p. 72). Anawalt suggère que la peau de la victime ait été remplie de paille et étendue sur la plateforme (Anawalt 1984, pp. 167-169). Pour une synthèse critique des apports des différents spécialistes, nous renvoyons à Batalla Rosado (1993a).

qui l’emmène en procession⁸⁷. Les Tlaloque des quatre points cardinaux assistent au déroulement de la cérémonie. Les vêtements bleus ainsi que l’ornement nasal *yacameztli* ratifient l’appartenance de cette *ixiptla* au domaine aquatique. En bas et à gauche par rapport à la scène centrale, se dresse un personnage qui présente beaucoup d’éléments en commun avec l’*ixiptla* écorchée de Chicomecoatl figurant sur la planche précédente. Les éléments iconographiques qui diffèrent sont représentés par la couleur bleue de tous ses atours – y compris l’*amacalli* – et par l’ornement nasal *yacameztli*. Ce personnage a été interprété comme étant un prêtre revêtu de la peau de la même *ixiptla* sacrifiée dans la scène centrale de la planche⁸⁸.

5. Analyse des espaces de culte

Comme nous avons pu le constater, Ochpaniztli mettait en scène de fastueuses célébrations en l’honneur de la terre, du maïs et de l’eau, c’est-à-dire des éléments naturels qui – unifiés – permettaient la fécondité et la croissance du monde végétal et, par conséquent, la perpétuation du cycle vital de l’homme.

Les espaces sacrés utilisés pendant la fête concernaient donc les lieux consacrés à ces trois manifestations du divin, dans un schéma dynamique qui – comme on le verra – ne se caractérisait pas par des sphères de compétence fermées. Nous tenterons de visualiser les caractéristiques principales des bâtiments à caractère religieux utilisés lors des rituels en s’appuyant sur une comparaison raisonnée des données contenues dans les différentes catégories de sources existantes.

⁸⁷ Batalla Rosado (1993a) ; Paso y Troncoso (1898, pp. 169). Il importe de signaler que dans la planche consacrée à la fête de Tepeilhuitl (*Codex Borbonicus* 1991, pl. 32) nous pouvons voir la représentation d’une plateforme-litière identique, mais ici peinte sans aucun personnage en relation avec elle. Un temple à la charpente bleue a le toit décoré de quatre bandes verticales également bleues. Ces dernières sont interprétées, rappelons-le, comme étant une allusion aux quatre différentes sortes de pluies des quatre points cardinaux. Ce temple est représenté au sommet d’une montagne avec Tlaloc présent à l’intérieur, armé de son *coatopilli*. En bas par rapport au temple, un prêtre tient le drapeau symbole de la fête et, à droite, nous pouvons voir celle qui a été interprétée comme étant l’*ixiptla* du dieu Nappatecuhtli, également fêté en Tepeilhuitl en tant que Tlaloque et accompagné par un autre prêtre. Le texte du *Codex de Florence* témoigne de la réalisation d’une importante procession qui se déroulait dans l’espace urbain de Tenochtitlan et qui avait pour but de ramener les *ixiptlas* des dieux-montagnes – à savoir Tepexoch, Matlalcueye, Xochtecatl, Mayahuel et Milnahuatl – au sommet du Tlalocan, le lieu du sacrifice (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 32, p. 132 ; Sahagún 1989, t. I, pp. 155-156). Finalement, précisons que, selon Batalla Rosado, la planche n° 32 relaterait encore les cérémonies de Ochpaniztli et non pas celles de Tepeilhuitl.

⁸⁸ Graulich (1999, p. 69).

5. 1. Les rites en l'honneur de l'Eau

Nous avons pu signaler que les renseignements fournis par les informateurs indigènes de Sahagún relatifs aux cérémonies en l'honneur de l'*ixiptla* – qui représentait la déesse de l'eau, Atlatonan – ne sont pas très nombreux. Ils sont tous contenus dans les Annexes. Dans cette partie du Livre II, le sacrifice de cette personnification est mentionné comme ayant lieu dans le Temple Xochicalco. En raison du caractère polysémique de ce dernier bâtiment, il conviendra de reporter l'étude de ses caractéristiques dans la partie du chapitre consacrée à l'analyse des structures à caractère religieux dédiées au Maïs.

Malgré le peu de données communiquées par Diego Durán, nous pouvons cependant en tirer quelques considérations. Avant tout, l'analyse du sacrifice de la déesse permet de deviner qu'il avait probablement lieu dans un sanctuaire situé sur une pyramide disposant aussi d'un souterrain. Cette mise à mort était effectuée par le grand prêtre de Tlaloc. Ce renseignement pourrait faire supposer que c'était précisément dans le Temple Mayor qu'elle se déroulait. Ceci serait corroboré par l'étude des cérémonies du mois de Tecuilhuitontli, consacré à une autre entité surnaturelle féminine et aquatique, la déesse du sel Huixtocihuatl, dont le sacrifice avait précisément lieu dans le Temple de Tlaloc⁸⁹. Comme c'est souvent le cas des personnalités divines vénérées par les anciens Mexicains, il existait plusieurs espaces consacrés à la même entité. Pour ce qui est des espaces dédiés à Atlatonan, Alvarado Tezozomoc mentionne l'existence d'un sanctuaire rattaché au culte de cette déesse. Le passage concerné décrit une cérémonie réalisée par les épouses des guerriers partis à la guerre. Elles parcouraient un itinéraire dont les étapes étaient constituées par les différents temples des dieux où elles laissaient de la nourriture en tant qu'offrande, ensuite mangée par les prêtres⁹⁰. La « *Crónica Mexicana* » dit précisément :

⁸⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 26, p. 94). Nous avons déjà eu occasion d'évoquer le rôle des ministres du culte faisant partie de la hiérarchie religieuse mexicaine dans le chapitre consacré à la fête de Etzalcualiztli.

⁹⁰ Le chroniqueur ajoute que ces femmes portaient deux objets avec elles : une corde tressée et un sabre de tisserande. Selon Alvarado Tezozomoc la corde – de l'épaisseur d'un doigt – était ramenée dans le but de montrer que leurs maris reviendraient victorieux et avec beaucoup de prisonniers. Le sabre de tisserande, en revanche, aurait eu pour but de signaler que c'était grâce à l'épée que leurs maris et leurs fils auraient vaincu leurs ennemis (Alvarado Tezozomoc 2001, chap. XXX, p. 139). Ce passage souligne encore une fois l'utilisation symbolique du *tzotzopatzli* dans un contexte intrinsèquement rattaché à la dimension guerrière féminine. Cet instrument – comme mis en évidence par Graulich lors de l'analyse de la fête de Tititl, consacrée à la Vieille Dame Ilamatecuhtli – était un attribut des divinités féminines associées à la guerre ; le pendant nocturne et terrestre des défunts solaires masculins (Graulich 1999, pp. 183-184). Rappelons qu'il est porté par Xochiquetzal – prototype des femmes mortes à la guerre – dans le *Codex*

« Et à minuit se levaient les femmes, elles faisaient de la lumière avec l'écorce des arbres et en balayant leurs rues à minuit et en se lavant les femmes mariées, et ensuite elles faisaient des tortillas royales, tortillas grandes qu'elles appelaient *papalotlaxcalli* et *xonecuillin*, vers du maguey frits et grillés, elles les ramenaient au temple qui s'appelle Omacatzin et Yecatziñtli et Coatlxoxouhque, et au temple de Huixtocihuatl et à celui de Milnahuac et [à celui de] Atlatona et au grand temple de Xochiquetzal et à celui de Quetzalcoatl et à d'autres temples, petits et majeurs, toutes les nuits après minuit »/« *Y a media noche se leuantauan las mugeres, hazían lumbré de corteza de árboles (tlaxcipehualli) y barriendo sus calles a media noche y bañándose todas las casadas, y luego hazían tortillas rreales, tortillas grandes <que> llaman papalotlaxcalli, y xonecuillin, gusanos de magués fritos y tostados, lleuáuanlo al templo <que> llaman Omacatzin y Yecatziñtli y Coatlxoxouhq<ue>, y al templo de Huixtoçihuatl y al de Milnahuac y a Atlatona y al gran templo de Xochiquetzal y al de Quetzalcoatl y a otros templos pequeños y mayores, todas las noches después de medianoche [...] »⁹¹.*

Le lecture minutieuse de ce passage semble permettre de considérer que les temples qui formaient les étapes de la procession des épouses n'étaient autre que les sanctuaires des *tlaxilacaltin* qui formaient le tissu urbain de Tenochtitlan, ou du moins une partie⁹². En effet, Omacatl et Coatlxoxouhqui sont précisément les noms de deux divinités *calpulteotl*⁹³, tandis que Milnahuatl est le nom d'une des *ixiptla* mises à mort lors de la fête de Tepeilhuitl. De manière significative, Milnahuatl est aussi le nom de l'un des juges du souverain, une information qui rend encore plus cohérente la possibilité qu'on ait

Telleriano-Remensis (*Codex Telleriano-Remensis* 1899, pl. n° 22v) et que cet instrument, tout comme le fuseau et la mortaise, constituaient les objets dont s'emparaient les *Mocibuaquetzque* lors de leurs descentes sur terre (Sahagún 1950-1982, Livre VI, chap. 29, p. 163). Ce vocable, en couple avec *malacatl* – le fuseau (Wimmer 2006, s. v. *malacatl*) – était utilisé dans la formule nahuatl « *in malacatl, in tzoçtopaztli* » pour indiquer la femme et les travaux féminins par excellence (Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 7, p. 61 ; Livre IX, chap. 12, p. 61 ; Livre IX, chap. 3, p. 14). Finalement, il est important de souligner que c'était à l'aide d'un sabre de tisserande que les prêtres tuaient rituellement les effigies des montagnes Tepictoton pendant la fête de Atemoztli. On plantait le *tzoçtopaztli* directement dans leurs cœurs (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 35, p. 153). En ce qui concerne l'autre objet porté par les femmes, la corde, il apparaît intéressant de signaler que la déesse de l'agave, Mayahuel, qui partage des traits communs avec Toci-Teteo Innan, est représentée avec une corde pour faire des prisonniers dans la planche n° 8 du *Codex Borbonicus* (*Codex Borbonicus* 1991, pl. 8).

⁹¹ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XXX, p. 139) ; Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 28, p. 110).

⁹² Dans un autre passage de la *Crónica Mexicana* nous apprenons également qu'une effigie d'Atlatonan était gardée dans le sanctuaire du *calpulli* (Alvarado Tezozomoc 2001, chap. LXXVII, p. 330).

⁹³ En ce qui concerne le dieu Omacatl, nous avons déjà eu l'occasion de mentionner en détail ses étroites relations avec le *tlaxilacalli* de Huitznahuac, localisé dans la *parcialidad* de Teopan, dans le chapitre consacré à la fête de Toxcatl. Par rapport au lieu appelé Coatlxoxouhqui, la traduction donnée dans la *Crónica Mexicana* est celle de « *culebra cruda verde* » (Alvarado Tezozomoc 2001, chap. XXX, p. 139) et il faut signaler qu'Alvarado Tezozomoc mentionne un *tlaxilacalli* appelé Coaxoxouhcan parmi ceux qui étaient regroupés autour du temple de Huitzilopochtli, lors de l'arrivée des Mexicas errants à Coatepec (*Ibidem* 2001, chap. II, p. 58). Van Zantwijk – qui cite de manière erronée le passage du chroniqueur mexicain en l'attribuant à Sahagún – localise ce quartier dans la *parcialidad* de Teopan et subordonné au *tlaxilacalli* de Huitznahuac. Il justifie son interprétation sur la base du fait qu'il est mentionné avec Omacatl et en raison de l'étymologie de son nom. Selon le chercheur, en effet, « serpent vert » pourrait être une appellation qui rappelle celle de « *Ilhuicatl xoxouhqui* », attribuée au temple de Huitzilopochtli (Van Zantwijk 1985, pp. 88-89). Néanmoins, les données trop fragmentaires inhérentes à la localisation de ce quartier nous imposent de rejeter cette interprétation.

affaire à un personnage dont la charge publique était directement rattachée à l'administration de l'un des segments résidentiels de la ville⁹⁴. Cela permettrait de formuler la même hypothèse pour les autres personnalités divines qui composent la liste. Bien évidemment, la seule mention d'Alvarado Tezozomoc n'est pas suffisante pour établir si l'on fait référence, par là, au temple appelé Xochicalco, dont le culte était consacré – rappelons-le – non seulement à la déesse aquatique mais aussi au Cinteotl Blanc et Rouge. En effet, la possibilité qu'on ait affaire ici à l'existence d'encore un autre sanctuaire dédié à Atlatonan n'est pas à exclure non plus, surtout si l'on considère la dimension souvent polysémique des bâtiments religieux mexicains.

De plus, le récit du moine dominicain fait état de l'existence d'un souterrain, localisé dans le temple où avait lieu le sacrifice et où l'on jetait le corps de l'*ixiptla* ainsi que tous ses effets personnels. Or, lors de l'analyse de la fête de Etzalcualiztli, nous avons eu l'occasion d'étudier en détail les sanctuaires appelés Ayauhcalli, ainsi que leurs différentes fonctions. Pour de plus amples renseignements, se reporter au chapitre correspondant⁹⁵.

5.2. Les rites en l'honneur de la Terre:

5.2.1. Le culte à Toci-Teteo Innan entre le Cihuateocalli et le Tocititlan

Alors que nos deux sources principales – Sahagún et Durán – mentionnent l'existence de cet édifice, l'approche de son étude s'avère extrêmement problématique ; cela en raison de plusieurs questions qui surgissent autour des activités qui s'y déroulaient. Dans ce contexte spécifique, il apparaît nécessaire de visualiser différemment les apports des deux sources, afin d'établir un cadre global des informations dont nous disposons. Durán, à ce propos, est sans doute le témoin le plus exhaustif. Il explique clairement que la déesse Toci n'avait aucun temple qui lui était consacré dans l'enceinte sacrée de Mexico-Tenochtitlan car elle partageait le sanctuaire appelé *Tlillan* avec la déesse Cihuacoatl ainsi qu'avec « *todos los ídolos de la tierra* ». En revanche, il spécifie que le seul sanctuaire étant l'apanage exclusif de Toci-Teteo Innan était constitué par un ensemble de deux structures, appelées Cihuateocalli⁹⁶ et Tocititlan⁹⁷, localisées à l'entrée de la ville de

⁹⁴ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 32, p. 132 ; Livre VIII, chap. 17, p. 55).

⁹⁵ *Supra*, chap. III, III, 6.

⁹⁶ Durán donne comme traduction « *Iglesia u oratorio de mijeres* » (Durán 1984, t. I, chap. XV, p. 143). Littéralement cela signifie « Temple des femmes » (Wimmer 2006, s. v. *teocalli ; cibuatl*).

Mexico, en correspondance avec le lieu où se trouvait la première croix et à l'endroit où se terminait l'enceinte qui entourait la ville. Le jour de la fête, le sanctuaire était orné de branches et, lors du balayage des chemins, la grande chaussée qui amenait à Colhuacan était particulièrement bien nettoyée, en l'honneur – dit Durán – du sanctuaire qui se trouvait sur ce chemin. L'auteur énumère une série de vocables pour décrire l'endroit appelé Cihuateocalli, comme par exemple « *ermita* » et « *humilladero* », des termes qui renvoient à l'idée d'un bâtiment de petite taille et de faible importance⁹⁸. À l'intérieur de ce sanctuaire était gardée l'effigie en bois de la déesse, sur un autel, sans aucun prêtre assigné à son service⁹⁹. Les seules personnes qui s'occupaient de l'entretien du sanctuaire étaient les habitants du quartier où il se trouvait, une donnée que nous reprendrons par la suite. Durán continue en expliquant qu'en face de ce sanctuaire se trouvait le Tocitlan, dont la structure était la suivante. Il y avait quatre mâts dressés de manière à former un carré. Chacun d'eux mesurait plus de vingt-cinq brasses de hauteur¹⁰⁰ et était tellement gros que deux hommes n'auraient pas pu l'entourer complètement avec leurs bras. Au dessus de ces mâts il y avait un échafaudage supportant une cabane de paille.

En dépit de l'existence de ce lieu de culte, le Dominicain insiste sur un point important, c'est-à-dire que le déroulement des cérémonies de la fête d'Ochpaniztli avait lieu dans le Grand Temple de Huitzilopochtli, en raison de l'absence d'un bâtiment consacré à Toci dans le centre de la ville. Donc, en suivant le récit de Durán, les rituels impliquant la participation de la première *ixiptla* de la déesse ainsi que celle de la deuxième, c'est-à-dire le prêtre habillé avec la peau de la victime écorchée, avaient pour

⁹⁷ La traduction de Durán est « *Junto al lugar de la diosa Toci* » (Durán 1984, t. I, chap. XV, p. 143). On peut traduire ce nom comme « Près de [la déesse] Toci ». –*Tlan* est un suffixe locatif que Wimmer traduit par « avec, près de, auprès de, dans, dessous, entre, à, etc. » (Wimmer 2006, *s.v. tlan*).

⁹⁸ En ce qui concerne le vocable « *ermita* », le dictionnaire de la Real Academia Española donne la définition suivante : « Chapelle ou sanctuaire, généralement petit, situé communément à un endroit inhabité et qui n'a pas un culte permanent » « *Capilla o santuario, generalmente pequeño, situado por lo común en despoblado y que no suele tener culto permanente* » (« *Ermita* », dans *Real Academia Española* [en ligne]. http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=ermita. (Page consultée le 1^{er} novembre 2011). Dans le cas du mot « *humilladero* », la définition est : « Lieu de dévotion qui a l'habitude d'être aux entrées ou sorties des villages et près des chemins, avec une croix ou image »/« *Lugar devoto que suele haber a las entradas o salidas de los pueblos y junto a los caminos, con una cruz o imagen* » (« *Humilladero* », dans *Real Academia Española* [en ligne]. http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=humilladero. (Page consultée le 1^{er} novembre 2011).

⁹⁹ Durán explique que cela était dû au fait que les prêtres, qui avaient en charge le culte de la déesse, étaient ceux qui s'occupaient du sanctuaire Tlillan, dans l'enceinte cérémonielle de la ville (Durán 1984, t. I, chap. XV, p. 144).

¹⁰⁰ L'unité de mesure appelée « *braza* » en espagnol correspond à 1,67 mètres. Même si nous ignorons la fiabilité de cette mesure, il faut remarquer que cette donnée correspondrait avec la description fournie par Durán, qui explique que les arbres utilisés pour la fabrication de ce lieu de culte étaient « les plus grands et les plus gros qu'il y avait dans les montagnes » (Durán 1984, t. I, chap. LXII, p. 464).

point de référence les espaces du Templo Mayor¹⁰¹. La seule cérémonie qui impliquait les espaces du Cihuateocalli et du Tocititlan était le rituel pendant lequel l'*ixiptla* de Toci se débarrassait de la peau, provenant du corps écorché, ainsi que de sa parure, ce qui correspondait à la clôture des cérémonies d'Ochpaniztli. En réalité, l'étude du chapitre consacré aux cérémonies en l'honneur de Chicomecoatl, également fêtée en Ochpaniztli, peut nous fournir d'autres informations sur l'utilisation de ce sanctuaire. La description des rites en l'honneur de la déesse Chicomecoatl, en effet, mentionne un sacrifice de prisonniers de guerre, qui étaient attachés, bras et jambes écartés, à de hauts mâts. Ils étaient ensuite tués à coups de flèches, avant de leur pratiquer une cardiectomie et de remettre leurs corps aux propriétaires. Comme Michel Graulich l'a supposé dans son analyse du rituel, si Durán explique que ce sacrifice était fait en l'honneur de la déesse Chicomecoatl, son erreur est peut-être due au fait que les trois sacrifices des déesses avaient lieu le même jour¹⁰². Le traité historique de Durán confirme que ce sacrifice était consacré à la déesse Toci et qu'il avait lieu en face du Cihuateocalli, donc, dans le Tocititlan. D'abord, après une guerre contre les habitants de Tlaxcala, la « *Historia* » raconte que les Mexicas emmènent une partie des prisonniers de guerre au sanctuaire de la déesse pour être attachés aux mâts qui supportaient la cabane où se trouvait l'effigie ; ils sont ensuite sacrifiés à coups de flèches¹⁰³. Dans un autre passage de son récit, Durán explique que les habitants de Huexotzinco, jaloux de l'amitié entre les Mexicas et les habitants de Tlaxcala, décident de se venger en mettant le feu au sanctuaire de Toci, qui est complètement détruit. En réponse à cet acte si audacieux, les Mexicas déclarent la guerre aux habitants de Huexotzinco et, pour fêter leur victoire, font reconstruire le sanctuaire de Toci pour qu'il soit plus grand, mieux décoré et entretenu par des prêtres. Une partie des prisonniers huexotzinca sera également sacrifiée à coups de flèches en l'honneur du nouveau temple¹⁰⁴.

Les données contenues dans le *Codex de Florence* nous fournissent d'abord une importante clé de compréhension inhérente au lieu appelé Cihuateocalli, c'est-à-dire qu'il

¹⁰¹ Ces cérémonies correspondent au sacrifice par égorgement de la déesse, à la danse menée par la deuxième *ixiptla* de Toci, au sacrifice des captifs écrasés et égorgés une fois poussés dans le vide du haut des quatre mâts dressés dans la cour du temple et, finalement, à la mise en scène de l'accouchement de la déesse et à la course des guerriers pour s'emparer du sang sucé goûté par Toci. Les espaces utilisés correspondent au sanctuaire – le sacrifice – et à la cour – la danse, le sacrifice des captifs et la course. Il y a raison de croire que ce dernier rituel avait plutôt lieu sur les marches de la plateforme de la pyramide, mais ce détail sera analysé par la suite.

¹⁰² Graulich (1999, pp. 61-62).

¹⁰³ Durán (1984, t. II, chap. LXII, pp. 463-464).

¹⁰⁴ *Ibidem*.

y avait plusieurs sanctuaires qui portaient la même dénomination. Cette information émerge avec évidence à travers la lecture des cérémonies célébrées le jour Un Pluie et Un Aigle, en l'honneur des déesses Cihuapipiltin. La relation relative au jour Un Pluie dit :

« Quand ce [jour arrivait], partout dans les sanctuaires des Cihuapipiltin et dans leurs temples, partout des offrandes étaient faites. Puisque dans chaque lieu se trouvait un temple des Cihuapipiltin, dans chaque quartier, aux carrefours [...] »/« *In jquac in, in noviian çioateupan, çioateucalli, noujian tlamanaloia, ca noviian cecentetl manca, in çioateucalli, cecentlaxilacalpan vnca in omaxac [...]* »¹⁰⁵.

Plusieurs sortes d'offrandes, telles que des papiers tachetés de caoutchouc liquide ainsi que de la nourriture et des boissons étaient déposés « *yn izquican ciciboateucalco* », c'est-à-dire « dans les différents temples des déesses ». Les offrandes de nourriture, laissées pendant la nuit par les fidèles, étaient gardées par les gardiens du sanctuaire ainsi que par les jeunes guerriers qui avaient surveillé l'espace sacré ; ils consumaient ensuite ces offrandes¹⁰⁶. Nous retrouvons d'autres mentions du lieu appelé Cihuateocalli dans la « *Crónica Mexicana* » de Hernando de Alvarado Tezozomoc. Selon cet auteur, le *çihuateocalli* était le « *templo de las monjas* » et il figurait dans la liste des temples sur pyramide utilisés en tant que « *degolladeros* » lors de l'inauguration du Templo Mayor voulue par Ahuitzotl en 1487¹⁰⁷. La grande quantité de victimes tuées à cette occasion aurait été la raison du renouvellement des *tzompantli* localisés dans les enceintes des temples utilisés pendant le sacrifice massif, ce qui amène à considérer que le Cihuateocalli possédait à son tour une plateforme d'exposition de crânes¹⁰⁸. Le chroniqueur mexicain explique que le Cihuateocalli était habité par une trentaine ou quarantaine de prêtresses appelées *çibuatlamaçebhque*, qui avaient entre quinze et vingt ans. Leurs fonctions étaient de se lever après minuit et d'aller balayer et laver le temple de Huitzilopochtli et toutes les marches qui menaient au sanctuaire. Ensuite elles allaient rendre hommage au dieu tout en demandant de pouvoir obtenir un bon mariage. Pendant un an, elles jeûnaient tous les quatre jours. Une fois cette période de pénitence passée, un prêtre majeur opérait un rituel de divination à partir de la lecture du jour du calendrier, ainsi que de la divinité patronne

¹⁰⁵ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 10, p. 19 ; Livre II, chap. 31, p. 127 ; Livre IV, chap. 11, p. 41). Dans la version espagnole du document ces endroits sont appelés « *templo* » (Sahagún 1989, t. I, p. 42), « *oratorios de las diosas* » (*Ibidem*, p. 247), ou « *los oratorios edificados a honra destas diosas por las divisiones de las calles y caminos* » (*Ibidem*, p. 268).

¹⁰⁶ *Ibidem*, Livre IV, chap. 33, p. 108.

¹⁰⁷ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXII, p. 308) « [...] *que el templo de las monjas <que> llaman çihuateocalli lo propio estaua tinto <en> sangre* ».

¹⁰⁸ *Ibidem*, chap. LXXIII, p. 310.

et de la planète liées à cette journée, afin d'établir s'il s'agissait d'un moment propice pour le mariage¹⁰⁹. Diego Durán mentionne à son tour les prêtresses qui servaient la divinité tutélaire mexicaine et qui étaient appelées « les filles de la pénitence » (« *las mozas de la penitencia* »). Selon le moine franciscain, elles habitaient dans un *calmecac*, pourvu d'un réservoir d'eau pour les baignades rituelles, qui se localisait à l'intérieur de la cour du temple de Huitzilopochtli. Elles ne s'occupaient pas seulement de balayer et laver le temple, mais aussi de préparer tous les jours la nourriture pour l'idole et pour les prêtres, ainsi que de confectionner des vêtements et les ornements endossés par l'effigie divine¹¹⁰. Finalement, il faut signaler qu'un lieu appelé Cihuateocalco est cité dans les *Anales de Tlatelolco*, en relation à un endroit appelé Axocotzinco¹¹¹.

Alvarado Tezozomoc nous renseigne aussi sur le Tocitlan. On apprend notamment qu'en ce lieu – appelé *Tooçi* – il y avait une table en bois au sommet d'une structure, dont la fonction était d'éclairer le chemin pendant la nuit, quand les gens se déplaçaient. Cette table en bois était appelée « *tocicnahuil* », « l'arbre/bois de Toci » et qualifiée par Motecuhzoma comme étant « bougie, lumière et gardienne de la ville »¹¹². Tout comme dans le récit de Durán, Alvarado Tezozomoc raconte que cet endroit fut brûlé par les habitants de Huexotzinco, à minuit, et que le lendemain il ne restait plus que des cendres. Cet auteur nous fournit également un renseignement spatial, en expliquant que cet endroit était localisé « *en la albarrada de Santiestevan, antes de llegar a Acachinango* »¹¹³. Ce détail est confirmé par Durán, quand il explique que Cortés y avait « logé et là-bas, près [du Tocitlan] avait installé son *real* »¹¹⁴. Il s'agit d'une référence évidente à Acachinanco¹¹⁵. Dans un autre extrait de la *Crónica Mexicana*, l'auteur décrit le chemin parcouru par les emissaires de Motecuhzoma qui étaient en train de ramener à Tenochtitlan une grande pierre destinée au Templo Mayor de Huitzilopochtli. Le monolithe s'arrêta à différents endroits, en proférant ses intentions de ne pas se laisser déplacer jusqu'à Mexico, événement qui avait poussé les travailleurs à en référer au souverain. Le document relate que « en arrivant à Tocitlan, près de la clotûre de San Estebán, là-bas dort encore une fois la pierre »/« *llegando a Toçititlan, junto al albarrada de*

¹⁰⁹ *Ibidem*, chap. LXXII, p. 308.

¹¹⁰ Durán (1984, t. I, chap. II, p. 26).

¹¹¹ *Anales de Tlatelolco* (1980, p. 72).

¹¹² Alvarado Tezozomoc (2001, chap. CII, p. 439).

¹¹³ *Ibidem*, chap. CI, p. 437-439.

¹¹⁴ Durán (1984, t. I, chap. XV, p. 144).

¹¹⁵ Pour la discussion inhérente à la localisation précise de cet endroit, nous renvoyons au chapitre dédié à la vingtaine de Huey Tecuilhuil (*Supra*, chap. III, IV, 6.2.).

Santiesteuan, allí durmió otra vez la piedra ». Ce qui s'avère intéressant, dans ce passage, est que l'étape suivante est le pont de Xoloco, où le monolithe s'arrête définitivement et s'enfonce dans les eaux de la lagune, en cassant le pont¹¹⁶. Encore un passage de l'ouvrage du chroniqueur mexicain, qui retrace le chemin parcouru par les captifs qui entraient à Tenochtitlan depuis la chaussée méridionale de Iztapalapa, dit que cette zone « est en Acachinanco, la première croix qui se trouve du côté de Coyoacan, [le] chemin royal qui entre à Mexico »/« [...] es en Acachinanco, la primera cruz que agora está por la parte de Cuyuacan camino rreal que agora <en>tra en Mex<ico> »¹¹⁷. Dans cet extrait, il importe de souligner, encore une fois, la proximité spatiale existant entre le fort de Acachinanco et la première croix où, selon Durán, se situait le sanctuaire de la déesse Toci. Un dernier extrait de l'œuvre du chroniqueur mexicain mérite d'être cité. En décrivant la cérémonie célébrée en l'honneur de Chalchiuhtlicue, qui eut lieu au moment de l'inauguration du nouvel aqueduc voulu par Ahuitzotl, il est écrit : « [...] l'eau arrivant en Acachinanco, où maintenant à cet endroit se trouve un oratoire de Santiesteuan »/« [...] llegando el agua en Acachinango, que agoras y está allí una ermita de Santisteuan [...] »¹¹⁸. Qui plus est, le rôle de lieu de ressemblance des captifs de guerre est rattaché, de manière indifférenciée, à Acachinanco, à Xoloco, à Macuilitlapilco et au Tocitlan¹¹⁹. Au faisceau de données recueillies à travers la lecture de la *Crónica Mexicana*, sur lesquelles nous reviendrons, une autre mention doit être ajoutée. Dans les *Obras Históricas* de Alva Ixtlilxochitl, on relate que, pendant le siège de la capitale mexicaine, les Espagnols arrivent à conquérir deux « torres » qui se localisaient à l'entrée de la ville et que « estaban en Acachinanco y Tozilitlan »¹²⁰.

Du point de vue pictographique, rappelons aussi la planche n° 40 du *Lienzo de Tlaxcala*¹²¹ (Fig. 79). Dans cette illustration, qui montre la bataille réalisée par les Mexicas et les Espagnols le long de la chaussée d'Iztapalapa, nous voyons le temple de Toci exactement au centre de la représentation. Il est formé par un petit édifice, auquel on accède par un escalier de trois marches. À son sommet, est présente une plateforme où

¹¹⁶ *Ibidem*, chap. CIV, pp. 449-450.

¹¹⁷ *Ibidem*, chap. LXXI, p. 302.

¹¹⁸ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXXII, p. 352).

¹¹⁹ Le passage dit : « [...] et il ordonne qu'ils aillent à l'accueil du champ mexicain. Une fois arrivés, ils les trouvèrent du côté qu'ils appellent Tocitlan »/« [...] y manda luego <que> bayan al rresçibimiento del campo mexicano. Ydos, los toparon <en> la parte <que> llaman Toçitlan » (*Ibidem*, chap. LXXII, p. 302 ; chap. LXXIX, p. 339 ; chap. LXXXVII, p. 376 ; chap. XCIV, p. 403 ; chap. XCVI, p. 412, chap. CII, p. 438).

¹²⁰ Alva Ixtlilxochitl (1975-77, t. II, chap. XCV, p. 261).

¹²¹ *Lienzo de Tlaxcala* (1983, pl. n° 40).

sont fichés deux poteaux. Trois poutres sont fixées horizontalement sur ces deux mâts. Au dessus de ces dernières, est visible une petite tête, peinte en blanc. Un examen plus détaillé semble confirmer qu'il s'agit bien d'un masque ; celui fait avec la peau de la cuisse de la représentante de la déesse. Le lieu est dénommé Tocicuahtitlan, « près de l'arbre de Toci », traduit par « la palizada de nuestra abuela ». Tout autour de la structure se déroule une importante bataille. Cette planche est précieuse pour deux raisons : premièrement, elle nous renseigne sur la proximité existant entre le Tocititlan et l'eau ; deuxièmement, les caractéristiques iconographiques de ce bâtiment sont sensiblement les mêmes que celles déjà rencontrées dans la planche des *Primeros Memoriales* – la tête humaine au sommet du mât – ainsi que dans les documents pictographiques appartenant au « Groupe Borgia », que nous analyserons par la suite.

L'utilisation de ce lieu pour le sacrifice d'un nombre important de prisonniers de guerre nous amène à penser qu'il s'agissait d'un sanctuaire d'importance reconnue, en dépit des témoignages de Diego Durán. Qui plus est, le témoignage d'Alvarado Tezozomoc donne un nouvel éclairage sur la valeur de ce lieu. Premièrement, il remarque l'importance du rôle joué par cet espace aux yeux du *tlatoani*, ce qui argumente également en faveur de la valeur attribuée au Tocititlan. Cela est bien évident dans le passage suivant :

« Et ensuite il envoya tous les peuples voisins de Azcapotzalco, Tacuba, Coyoacan, Huitzilopochco, Mexicaltzinco, Iztapalapan, Culhuacan, Mizquic, Cuitlahuac, Chalco, Xochimilco, Tezcoco, Acolhuacan pour qu'ils fassent une bonne recherche sur qui avait brûlé le plancher du tociuahuitl »/« *E luego <en>bió a todos los pueblos çercanos de Azçapuçalco, Tacuba, Cuyuacan, Huitzilopochco, Mexicaçingo, Ytztapalapan, Culhuacan, Mizquic, Cuitlahuac, Chalco, Suchimilco, Tezcuco, Aculhuacan <que> hizçiesen brana pesquisa quién abía quemado el tablado de toçicuahuitl* »¹²².

Deuxièmement, il contredit l'affirmation de Durán selon laquelle cet espace sacré n'était assigné aux soins d'aucun prêtre, puisqu'il dit :

« Il envoya ensuite appeler Montezuma, qui était très fâché, tous les prêtres et encenseurs de tous les temples [...], conduits tous devant lui, il les envoya tous en prison [...]. Et ordonna Montezuma que cela aurait été leur charge de garder les temples et les nuits [...] »/« *<En>bió luego a llamar Monteçuma, que estava muy enoxado, a todos los saçerdotes y*

¹²² *Ibidem*, chap. CI, p. 347.

sabumaderos de todos los templos [...], traídos a todos ante él, mandólos llevar a todos a la cárcel [...]. Y mandó Montezuma que pues era su oficio guardar los templos y las noches [...] »¹²³.

Certes, il est possible que ce passage fasse référence au moment où le Tocititlan dispose déjà de prêtres, comme signalé par Durán.

Les renseignements à caractère spatial contenus dans ces sources ont permis à Ignacio Alcocer, en 1926, d'entamer un travail ayant le but de localiser ce lieu de culte. La première croix à laquelle Durán fait allusion aurait été localisée sur le chemin qui rejoignait la ville depuis le sud, c'est-à-dire la chaussée d'Iztapalapa. Elle serait visible, selon cet auteur, dans le Plan de Alonso de Santa Cruz. Le sanctuaire se situerait donc près de l'Eglise de San Antonio¹²⁴. Pour cette identification Alcocer s'appuie sur un passage des « *Cartas de Relación* » de Hernán Cortés, où l'on explique que, lorsque les Espagnols rejoignent l'entrée de la ville qui, rappelons-le a lieu du côté sud, en suivant la chaussée qui de Tenochtitlan menait à Iztapalapa, ils voient une pyramide (« *torre de los ídolos* ») aux pieds de laquelle il y avait un pont levé. Il s'agissait du pont de Xoloco, qui prenait son nom du canal qui croisait la chaussée d'Iztapalapa dans ce qui est aujourd'hui le carrefour formé par la Calzada de San Antonio Abad et la calle Chimalpopoca¹²⁵. L'auteur reprend les données de Diego Durán afin de souligner que le complexe du Cihuateocalli et Tocititlan correspond, effectivement, au lieu de la première rencontre entre Motecuhzoma Xocoyotzin et Hernán Cortés. Le Dominicain relate que, se prenant par la main, les deux entrèrent dans le petit sanctuaire de la déesse Toci, où ils s'assirent¹²⁶. Alcocer insiste sur la magnificence qui devait caractériser ce temple sur pyramide et réunit les renseignements fournis par Durán et Sahagún en expliquant que cette importance conférée au sanctuaire venait sans doute du fait qu'il n'y avait pas de bâtiment consacré à Toci dans l'enceinte cérémonielle de Tenochtitlan – donnée tirée de Durán – et parce que c'était bien en cet endroit que se déroulait la majorité des cérémonies de la fête d'Ochpaniztli – donnée probablement tirée de Sahagún¹²⁷. Il s'agit du premier travail qui essaie de situer avec précision le sanctuaire de la déesse Toci, et la

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Alcocer (1926, p. 324).

¹²⁵ *Ibidem*, p. 325. Cette donnée est également reprise par Torquemada (Torquemada 1975-83 ; Livre VI, chap. XCI, p. 277).

¹²⁶ Durán (1984, t. II, chap. LXXIV, pp. 540-541).

¹²⁷ Alcocer (1926, p. 325).

localisation proposée coïncide avec le *tlaxilacalli* de Cuezcontitlan/San Lucas¹²⁸. Rappelons qu'il s'agit du même quartier où Lombardo de Ruíz (1973) avait situé Acachinanco¹²⁹.

5.2.2. Le Tocitlan selon les données archéologiques

En 1963, les travaux d'agrandissement de la rue José Ma. Pino Suárez à Mexico ont permis à l'archéologue Francisco González Rul la découverte, dans une propriété localisée à l'angle des Avenues Pino Suárez et José Ma. Izazaga, d'un soubassement pyramidal. La fondation était constituée de troncs d'arbre qui étaient installés dans des couches de bentonite et pierre ponce, typiques du lit de l'ancien lac. La façade principale, là où étaient localisés les escaliers, était orientée vers l'est et, selon l'archéologue, elle aurait été rattachée au Cihuateocalli de Toci à travers la chaussée d'Iztapalapa¹³⁰. Dans les années 1970, d'autres importants travaux publics près du métro Pino Suárez ont dévoilé l'existence d'un ensemble de quatorze structures, dont faisaient partie des sanctuaires, des habitations sur plateforme, des murs et des sols¹³¹. La céramique découverte appartenait aux types Azteca III (1450-1525) et Azteca IV (1525-1550).

L'un de ces sanctuaires a particulièrement retenu l'attention des archéologues : il s'agit d'une structure pyramidale ronde qui présente cinq superpositions successives. Aux pieds de la structure la plus récente appelée Structure L – de forme circulaire et orientée vers l'est – a été découverte une statue du dieu Ehecatl-Ozomatli. Les structures L-2 et L-3, en revanche, étaient orientées vers l'ouest et le caractère des offrandes déposées aux pieds des escaliers a donné lieu à différentes interprétations de la part des chercheurs. L'offrande de la structure L-2, en raison de sa symbolique aquatique, a été interprétée par Jordi Gussinyer comme étant en étroite relation avec les dieux de la pluie, Tlaloc et les Tlaloque. Cette offrande était constituée d'une boîte peinte en bleu à l'extérieur et présentant à l'intérieur des lignes noires, probablement de *chapopotli*. Elle contenait différentes vaisselles, coquillages de mer et perles. La présence, dans les deux *alfardas* de la

¹²⁸ Caso (1956, p. 19) traduit cette dénomination par « donde están las trojes ». La limite du *calpulli*, au nord, était le Callejón Flamenco, à l'est la calle Hormiguero y Escuela Médico-Militar, au sud, la calle San Antonio Abad et à l'ouest la Calzada homonyme.

¹²⁹ Lombardo de Ruíz (1973, p. 138).

¹³⁰ González Rul (1963).

¹³¹ À ce propos voir Gussinyer (1969a, 1969b, 1970b et 1970c et 1973).

structure L-2, de deux glyphes – 2 Roseau à droite et 3 Aigle à gauche – n’attire pas l’attention de l’archéologue, qui ne leur donne aucune valeur calendaire. La structure L-3, en revanche, de forme circulaire avec un corps rectangulaire adossé, contenait une boîte formée par de petites dalles de pierre peintes en rouge et sculptées d’un glyphe de calendrier à l’extérieur : 13 Maison vers l’est, 13 Lapin vers le nord, 13 Roseau vers l’ouest et 13 Couteau vers le sud¹³². L’hypothèse du chercheur est que le changement d’orientation des superpositions ait pu signifier un changement du « patronage divin » et la consécration de divinités différentes ; dans ce cas Ehecatl-Quetzalcoatl et ensuite Tlaloc¹³³.

Doris Heyden a analysé une offrande récupérée au dessus de celle de la structure L-3, constituée par une boîte qui contenait une statue avec deux protubérances sur la tête, un vase bleu, des perles de pierre verte et des restes de copal. Heyden identifie cette statue comme étant une représentation du dieu Nappatecuhtli, le « Quatre fois Seigneur », un des Tlaloque. Malgré la présence d’éléments iconographiques à caractère aquatique – comme par exemple le caoutchouc liquide, les *chalchibuitl* ou l’*amacuexpalli* – l’auteur souligne la présence de traits typiques du dieu du feu Xiuhtecuhtli-Huehuateotl, comme les protubérances sur la tête en forme de *mamabuaztli* ainsi que le visage ridé et peint en jaune et rouge. Cela amène Heyden à considérer cette statue comme étant une représentation du dualisme complémentaire mésoaméricain, lié à la germination et sans aucune relation avec l’offrande consacrée aux quatre points cardinaux de la Structure L-2. Qui plus est, la chercheuse établit une relation entre la dernière structure L et le dieu Tezcatlipoca-Omacatl, en ajoutant un troisième changement au patronage divin à cet édifice religieux. Ce dernier changement est justifié par l’auteur sur la base d’une comparaison entre la défaite subie par Topiltzin Quetzalcoatl à Tollan de la part de Tezcatlipoca et la substitution – dans ce temple – du culte au Serpent à Plumes par celui du Seigneur au Miroir Fumant. Cette association – basée sur la relation établie entre cette structure et les autels que les sources historiques appellent « *momoztli* », petits sanctuaires souvent associés à Tezcatlipoca – a été rejetée par Guilhem Olivier en raison des données trop fragmentaires à disposition, ainsi que pour l’absence d’une évidente association entre

¹³² À l’intérieur il y avait des couteaux de silex, des épines de maguey, un brasero miniaturisé avec des cendres, la sculpture d’une grenouille, la colonne vertébrale d’un poisson-scie, un récipient de caoutchouc et quatre pains de copal (Gussinyer 1970a).

¹³³ *Ibidem*, p. 9.

la défaite de Quetzalcoatl – divinité vénérée à cet endroit – et le dieu patron des banquets¹³⁴.

Finalement, il est fondamental de signaler l'interprétation donnée par Leonardo López Luján, Alfredo López Austin et Saburo Sugiyama. López Luján, dans son travail consacré à l'étude des offrandes du Templo Mayor de Tenochtitlan, analyse le langage de ces dépôts et leurs différentes typologies. À partir de cela, l'archéologue a repris les données des excavations du métro Pino Suárez et interprété le sens général de ces offrandes à partir d'un seul fil conducteur. Le glyphe 2 Roseau de la structure L-2 ainsi que le contenu des dépôts pourraient être mis en relation avec l'allumage du Feu Nouveau célébré par les Mexicas. La statue analysée par Heyden est interprétée comme étant une représentation de Xiuhtecuhtli-Huehuateotl placée « au centre du cosmos » par rapport aux quatre boîtes à offrandes découvertes en dessous, dont la somme des nombres associée aux glyphes donne précisément le chiffre 52¹³⁵. Finalement, la présence de la statue de Ehecatl-Ozomatli souligne la relation entre ce dieu et le temps-destin. Quetzalcoatl, en tant que créateur de la division du calendrier, aurait été vénéré dans des lieux principalement consacrés au temps, comme dans le cas de la Pyramide de Quetzalcoatl à Teotihuacan. Selon ces auteurs, donc, le changement d'orientation de l'édifice n'est pas significatif, puisque il s'agirait toujours d'un bâtiment religieux consacré à Quetzalcoatl¹³⁶. Le panorama dévoilé par l'archéologie en ce qui concerne le lieu de culte interprété comme étant le Cihuateocalli et le Tocititlan permet de remarquer d'évidentes dichotomies par rapport aux informations contenues dans les sources écrites. Premièrement, les investigations menées près du métro Pino Suárez ont permis à González Rul d'entamer une nouvelle analyse critique des documents historiques, afin de localiser l'espace consacré à la vénération de Toci-Teteo Innan. Dans un article datant de 1972, en effet, l'archéologue remet en cause l'affirmation de Durán, selon lequel les longues présentations et discours entre Motecuhzoma Xocoyotzin et Hernán Cortés

¹³⁴ Heyden (1970a et 1970b) ; Olivier (1997, p. 207-208).

¹³⁵ López Austin-López-Luján-Sugiyama (1991, p. 48) ; López Luján (2005a, pp. 147-148). Lombardo de Ruíz, qui avait également remarqué le symbolisme calendaire de cette offrande, suppose que la relation entre le glyphe 2 Roseau et la boîte à offrande puisse faire allusion à l'allumage du Feu Nouveau qui avait eu lieu en 1455 sous le règne de Motecuhzoma I. Cette hypothèse se base sur le développement urbain de la ville et sur la présence de deux superpositions précédentes et deux superpositions successives à celle où avait été découverte l'offrande, ce qui empêcherait de rattacher cette étape constructive au le Feu Nouveau de 1403 et de 1507 (Lombardo de Ruíz 1973, p. 201).

¹³⁶ Les auteurs mentionnent encore deux exemples de structures religieuses consacrées au temps : le temple des Serpent à plumes à Xochicalco ainsi que le Temple des Numéraux à Tlatelolco (López Austin-López Luján-Sugiyama 1991, pp. 47-48 ; López Luján, communication personnelle, avril 2011).

auraient eu lieu dans le sanctuaire de la déesse. Selon l'auteur, le Tocititlan correspondrait au soubassement pyramidal découvert, tandis que l'ensemble d'habitations et sanctuaires dont fait partie aussi le temple consacré à Quetzalcoatl correspondrait au lieu où se trouvait le Cihuateocalli. C'est précisément à cet endroit – dans des « chambres adéquates » – qu'il considère comme logique que se soit déroulée la rencontre mentionnée dans les sources coloniales¹³⁷. Pour sa part, Lombardo de Ruíz souligne le caractère polysémique de cet ensemble cultuel et propose de considérer son extension comme correspondant à l'aire qui comprend la calle San Jerónimo au nord, la calle Fray Servando au sud, Correo Mayor à l'est et 20 de Noviembre à l'ouest. Elle suggère également la possibilité que cet ensemble ait constitué des sanctuaires « indépendants », sans aucune relation ni avec l'enceinte cérémonielle, ni avec les centres de culte des quartiers ¹³⁸.

Néanmoins, plusieurs questions à l'égard de ce lieu demeurent sans véritable réponse. Avant tout, il faudrait se demander si les faibles témoignages archéologiques recueillis par rapport au soubassement pyramidal du métro sont suffisants pour identifier cette structure comme faisant partie de l'espace sacré dédié à Toci. En outre, Durán, Alvarado Tezozomoc et, en partie, Sahagún, expliquent avec détail que ce qu'on appelait « Tocititlan » n'était pas le véritable sanctuaire de la déesse, mais une imposante structure en bois qui lui faisait face et dont l'archéologie n'a évidemment repéré aucune trace, en raison des matériaux périssables qui le formaient. Qui plus est, si le Cihuateocalli était une pyramide d'imposantes dimensions, comme documenté par Alcocer et González Rul, il faudrait probablement s'interroger sur la raison qui aurait poussé Diego Durán à insister sur ses dimensions réduites ainsi que sur l'utilisation d'un vocabulaire qui fait allusion à des oratoires modestes localisés à des endroits dépeuplés. Ce n'est pas tout. En localisant le Cihuateocalli et le Tocititlan au niveau de l'actuelle station du métro Pino Suárez, González Rul néglige délibérément les informations contenues dans les sources déjà mentionnées. En effet ces dernières situent avec précision le Tocititlan près d'Acachinanco, avant le pont de Xoloco, toujours sur la chaussée d'Iztapalapa mais plus au sud que l'emplacement de l'ensemble cultuel découvert à Pino Suárez. On reviendra sur ce débat lors de l'étude du *tlaxilacalli* d'Atempan (Fig. 80).

Quoi qu'il en soit, pour ce qui est de notre thème de recherche, l'aspect qui nous intéresse le plus est de comprendre quels étaient les rituels d'Ochpaniztli qui se

¹³⁷ González Rul (1972, p. 18).

¹³⁸ Lombardo de Ruíz (1973, p. 199-202).

déroulaient précisément à cet endroit. Si le témoignage de Durán a permis une reconstitution fiable, capable de dévoiler que le Tocititlan ne correspondait pas seulement au lieu où l'on se débarrassait de la peau et de la parure de l'*ixiptla* de Toci, mais qu'il s'agissait aussi d'un important lieu de sacrifice consacré à la terre – la mise à mort à coups de flèches étant une exécution qui avait pour but de la nourrir et la vivifier¹³⁹ – le cadre se complique en analysant le récit de Bernardino de Sahagún.

Cet auteur mentionne le Tocititlan exclusivement comme endroit de dépôt des atours de Toci, tout comme Durán, mais dans la description de la fête, il évoque également l'existence d'un temple consacré à Toci, même sans jamais en spécifier la localisation exacte. Cet endroit est qualifié de « *iteopan* » et « *teocalli* » dans la version nahuatl et de « *cu* » dans la version espagnole, une indication qui ne permet pas de conjecturer sur les caractéristiques effectives du bâtiment, car nous avons eu moyen de souligner la versatilité d'emploi de ces vocables. L'aspect qui peut nous renseigner sur l'importance effective de cet espace est l'analyse des cérémonies qui s'y déroulaient, et qui comprennent une série remarquable d'actes rituels et d'acteurs. Nous songeons au sacrifice de l'*ixiptla* de Toci-Teteo Innan, à la remise de la parure de la déesse par les nobles et à la danse *Namatlaxo* à laquelle participait aussi le *tlatoni*. Si nous faisons la somme des données fournies par Sahagún, le cadre qui s'en détache est celui d'un temple sur pyramide, caractérisé par la présence d'un sanctuaire où avaient lieu des sacrifices, ainsi que par une cour où se déroulaient des danses. Par ailleurs, on peut ajouter la référence à l'endroit où l'*ixiptla* était gardée avant le sacrifice et que Sahagún spécifie comme étant « une maison » située près du temple où elle serait morte. Cette allusion évoque la présence d'une série de structures annexes au sanctuaire, ce qui encourage l'hypothèse selon laquelle l'espace de culte consacré à Toci se caractérisait par des dimensions importantes. Cette description ne coïncide nullement avec celle de l'« *ermita* » et « *humilladero* » offerte par Durán¹⁴⁰.

¹³⁹ Selon les *Anales de Cuauhtitlan*, dans l'année Neuf Roseau, arrivèrent sur terre les « femmes divines » appelées Ixcuinanme, qui introduisirent le sacrifice à coups de flèches à Tollan à travers la mise à mort de leurs maris. Ce rite a été interprété comme étant un « mariage avec la terre » (*Anales de Cuauhtitlan* 2011 p. 59 ; Seler 1963, vol. I, pp. 122, 130-131 ; Graulich 1999, p. 27, 79, 220 ; Graulich 2000a, p. 203).

¹⁴⁰ González Torres identifie le Temple de Toci-Teteo Innan à celui de Xochicalco mentionné dans la liste des édifices de l'Annexe du Livre II (González Torres 1985, p. 269).

5.2.3. Le Tocititlan et le *tlaxilacalli* d'Atempan

Il y a encore une piste qui peut être parcourue afin de tirer plus de renseignements sur cet espace sacré : sa localisation par rapport aux quartiers de la ville à travers l'étude du lieu appelé Atempan¹⁴¹. Sahagún donne très peu d'informations à propos de ce lieu, en se limitant à le qualifier de « maison » où l'*ixiptla* de Toci se retirait après le départ de l'*ixiptla* de Cinteotl et des guerriers pour le Popotl Temi. Néanmoins, le lieu appelé Atempan est mentionné en différents contextes dans le corpus des sources écrites, car il s'agit, dans le cas de Tenochtitlan comme d'Azcapotzalco, Cuauhtitlan et Tlaxcala, du nom d'un quartier¹⁴². Alfonso Caso fait allusion à un quartier appelé « *Atempa* » localisé derrière le tecpan – c'est-à-dire le palais – de Tlatelolco. Dans le contexte urbain de la capitale mexica, cet endroit peut être rattaché à Toci-Teteo Innan de deux manières. En premier lieu, dans la liste des prêtres de l'Annexe du Livre II de Sahagún, on découvre que le grand prêtre d'Atempan avait pour tâche la préparation des ornements avec lesquels l'*ixiptla* de Toci se parait avant de mourir. On découvre aussi que ce prêtre appelait les garçons nommés *cuecuxtecab* – c'est-à-dire « huastèques » - qui avaient pour tâche de pratiquer des jeûnes à cet endroit. Qui plus est, le texte qualifie Atempan comme étant un « *barrio* », confirmant encore une fois qu'il s'agissait d'un des *tlaxilacalli* de la ville¹⁴³. Une importante charge militaire y était rattachée, car l'Atempanecatli était le titre de l'un des quatre plus hauts dignitaires de l'armée mexica. Selon Sahagún il s'agissait d'un officier de justice associé aux *achcacaubtin* et chargé de l'exécution des sentences¹⁴⁴.

¹⁴¹ Vocabulaire composé par *atentli* et par le locatif *-pan*. Molina traduit *atentli* par « ribera de río o de mar » (Molina 2008, p. 7). Karttunen donne comme traduction « edge of a body of water » (Karttunen 1992, p. 13). Wimmer, à son tour, traduit par « le bord de l'eau, le rivage » (Wimmer 2006, s. v. *atentli*).

¹⁴² *Anales de Cuauhtitlan* (2011, pp. 127, 167, 191) ; Alva Ixtlilxochitl (1975-77, t. I, p. 335) ; Torquemada (1975-83, Livre IV, chap. LXXXIV, p. 257). Dans les œuvres d'Alvarado Tezozomoc, il s'agit de l'un des *calpulli* qui composaient le groupe des Mexica migrants (Alvarado Tezozomoc 1949, p. 32 et 2001, chap. II, p. 58).

¹⁴³ Ce détail peut se repérer dans la version espagnole du *Codex de Florence*, qui relate : « Cet Atempan tehuatzin avait la charge de fournir des plumes tendres comme du coton qui poussent dans les oiseaux près de la chair et d'autres choses qui étaient nécessaires quand on faisait la fête de la mère des dieux. Et il avait la charge de rassembler les garçons qui s'appelaient cuecuxtecab pour qu'ils jeûnent dans ce quartier de Atenpan » / « Este Atempan tehuatzin tenía cargo de proveer de plumas blandas como algodón que crían las aves junto a la carne, y otras cosas que eran necesarias para cuando se hacía la fiesta de la madre de los dioses. Y tenía cargo de juntar los mancebos que se llamaban cuecuxtecab para que ayunasen en aquel barrio de Atenpan » (Sahagún 1989, t. I, p. 194).

¹⁴⁴ Le nom *achcacaubtin* fait référence aux officiers de justice qui exécutaient les sentences et aussi aux capitaines des guerriers particulièrement valeureux (Wimmer 2006, s. v. *achcacaubtin*). Sahagún 1950-1982, Livre VIII, chap. 14, p. 43 ; chap. 17, p. 55 ; chap. 21, p. 77 ; Livre IX, chap. 7, p. 34 ; chap. 10, p. 47.

Van Zantwijk – dans son article consacré aux six quartiers rattachés au culte de Huitzilopochtli – reprend les données mises en évidence par Seler¹⁴⁵ et met en relation le *tlaxilacalli* d'Atempan avec celui de Chalman à travers l'analyse du chant en l'honneur de la déesse Cihuacoatl. Dans un passage de la composition, en effet, on dit « A, Treize-Aigle, elle, Notre Mère, la noble Chalmeca »/« *Aumey quaubtli, yetonanaya chalmeca* »¹⁴⁶, ce qui permettrait d'identifier la déesse *calpulteotl* de Chalman comme étant Cihuacoatl, divinité dont on a déjà mis en évidence les relations étroites avec Toci-Teteo Innan et Atempan. Le chercheur souligne aussi la localisation de Chalman dans la *parcialidad* sud-orientale de Teopan, dans le *Codex Ixhuatepec*, et associe le quartier avec l'horticulture, la pêche et la chasse du gibier d'eau¹⁴⁷. Rodríguez Soriano, en revanche, dans son étude des quartiers de Mexico-Tenochtitlan impliqués dans le déroulement des cérémonies de l'année solaire, remarque que l'appartenance de Cihuacoatl au *tlaxilacalli* de Chalman/Atempan n'était pas exclusive, dans la mesure où le chant consacré à Atlahua, dieu aquatique rattaché aux activités de la pêche lacustre qui se confond avec Opochtli, l'un des tlaloque, mentionne un passage dans lequel cette personnalité divine est appelée « Celui de Chalman »¹⁴⁸. Même si ce passage a été interprété par Seler comme étant une possible référence à toute la province de Chalman, un territoire qui comprendrait toute l'aire des lacs de Chalco et Xochimilco¹⁴⁹, il importe de signaler que, dans le contexte du tissu urbain de Mexico-Tenochtitlan, cette donnée mettrait en évidence, encore une fois, la nature poliédrique des entités divines vénérées dans les quartiers de la ville. Leurs champs d'action, en effet, ne représentaient pas des catégories fermées ; bien au contraire, dans ce cas, nous voyons bien représentée la fusion des domaines telluriques constitués par la dimension terrestre et aquatique. La localisation plus qu'approximative de ce quartier s'est basée – jusqu'à présent – sur les hypothèses formulées par van Zantwijk ainsi que sur les faibles données recueillies par Alfonso Caso dans son travail consacré aux anciens quartiers de Tenochtitlan et Tlatelolco. Cet auteur donne une liste des quartiers qui étaient situés, selon les documents du XVI^e siècle, aux portes du Templo Mayor – en utilisant ce nom dans son acception de « centre cérémoniel » - et place l'Atempan parmi ces quartiers. Pour aboutir à cette interprétation, Caso s'appuie sur la comparaison entre les noms des

¹⁴⁵ Seler (1990-1998b, vol. III, p. 274).

¹⁴⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexes, p. 236) ; Garibay (1958, pp. 213-216) ; Saurin (1999, p. 129).

¹⁴⁷ Van Zantwijk (1966, pp. 181-182 ; 1985, p. 79 et 87).

¹⁴⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexes, p. 243) ; Saurin (1999, p. 174) ; Rodríguez Soriano (2007, pp. 89-90). De plus, dans un passage des *Primeros Memoriales*, Atlahua est cité précisément comme étant l'un des dieux des Chalmeca (León-Portilla 1958, p. 125).

¹⁴⁹ Seler (1990-1998, vol. III, p. 293).

quartiers signalés par le « Memorial de Londres » ainsi que par Vetancourt et Alzate – documents qui s’occupent exclusivement des *tlaxilacaltin* qui n’avaient pas été englobés dans la *traza española* – et les listes des « *barrios* » mentionnées par Sahagún et Alvarado Tezozomoc qui ne sont pas mentionnés dans les documents précédents, parmi lesquels figure précisément l’Atempan¹⁵⁰. Comme on peut le remarquer, nous sommes en présence d’une identification « en négatif » de cet endroit. Pour compléter cette investigation, nous devons reprendre les incertitudes manifestées lors de l’analyse du Tocititlan archéologique proposé par González Rul. En effet, ces doutes logistiques se voient confirmés par la recherche menée par Rossend Rovira Morgado, ayant pour thème l’étude de l’ancienne *parcialidad* de San Pablo Teopan, ainsi que de l’emplacement de ses quartiers. Comme précédemment évoqué, lors de la vingtaine de Toxcatl, le chercheur reprend les données publiées par Alfonso Caso, relatives à la localisation du quartier teopanteca appelé Tecanman, que le savant mexicain localise hypothétiquement dans la zone orientale de la *parcialidad* et, plus précisément entre la *traza española* et le *tlaxilacalli* de Ometochtlan. Les procès analysés par Caso, remontant à 1561 et étudiés avec plus de détails par Rovira Morgado, faisaient référence à des disputes liées à des terrains cultivés comme chinampas, qui semblent avoir un lien avec la zone comprise entre les actuelles calle Chimalpopoca et San Pablo. Cette zone, qui correspond avec la limite méridionale de la *traza española*, est considérée comme appartenant au quartier de Tecanman, selon le plan pictographique examiné dans l’Archivo General de la Nación. Or, il s’agit d’un périmètre très proche de celui où se localise l’ensemble culturel retrouvé près du métro Pino Suárez, élément qui confirmerait que ces structures à caractère religieux n’appartenaient pas au *tlaxilacalli* d’Atempan, dont la déesse *calpulteotl* était Toci-Teteo Innan, mais au quartier de Tecanman, dont les relations avec Tezcatlipoca et Xiuhtecuhtli ont été analysées dans le chapitre consacré à la fête de Toxcatl¹⁵¹ (Cf. Fig. 35). En revanche le quartier dédié à la déesse, devait se trouver plus au sud, tout près d’Acachinanco, comme le rapportent les sources du XVI^e siècle. Cette hypothèse permettrait d’affirmer que le quartier où se situait le Tocititlan coïncide avec celui d’Acatlan, dont la dénomination plus générale d’Atempan – « au bord de l’eau » - correspondrait à une autre appellation possible¹⁵². En effet, Caso suppose que c’était précisément dans le *tlaxilacalli* d’Acatlan qui se trouvait la première

¹⁵⁰ Caso (1956, pp. 44-45).

¹⁵¹ Rovira Morgado (communication personnelle, avril 2012).

¹⁵² Rovira Morgado (communication personnelle, juin 2012). Selon Caso, la frontière au nord de ce *tlaxilacalli* était la calle de San Antonio Abad, à l’est Xocongo, au sud Avenida del Taller et, à l’ouest, la Calzada de San Antonio Abad (Caso 1956, pp. 19-20).

croix, signalée par Durán dans les descriptions du Tocititlan. Le quartier de Macuilitlapilco, exactement au sud de ce dernier, est celui où le chercheur mexicain situe l'« *albarrada de San Esteban* », c'est-à-dire l'emplacement d'Acachinanco¹⁵³. De même, selon González Aparicio, la limite méridionale de ce *tlaxilacalli* se trouvait très près du fort¹⁵⁴.

Cette investigation nous permet de tirer deux considérations importantes. Premièrement, le Tocititlan ne constituait pas un sanctuaire indépendant comme suggéré par Lombardo de Ruíz. Bien au contraire, il était probablement localisé au cœur d'un centre cultuel dont l'histoire depuis les pérégrinations mexicas et leur installation dans la Vallée de Mexico souligne son étroite relation avec la déesse Toci-Teteo Innan-Cihuacoatl. Deuxièmement, il se doit de souligner que les incohérences existant entre les données recoltés dans les sources écrites et celles issues de l'archéologie, à l'égard de l'emplacement du Tocititlan, tout comme les précieuses investigations d'archives précédemment mentionnées, ont permis de présenter des preuves en faveur d'un déplacement du sanctuaire consacré à la Mère des Dieux. Ce dernier, en effet, n'aurait pas été situé sur les lieux de l'actuelle station du métro Pino Suárez, comme l'avancé la théorie de González Rul, mais plus au sud, tout au long de la chaussée de Iztapalapa, à proximité d'Acachinanco (Fig. 81).

Nous pouvons franchir une étape supplémentaire pour localiser le temple de Toci. Dans le tableau qui résume les espaces utilisés pendant la fête, nous avons classé la « *maison* » où l'*ixiptla* de Toci était gardée et où elle était habillée et ornée comme la déesse et – ensuite – la « *maison* » appelée Atempan. Il faut reconnaître que ces deux bâtiments partagent plus d'un trait en commun, comme illustré par le tableau suivant :

Lieu où est gardée l' <i>ixiptla</i> de Toci	Atempan
1) Qualifié de « maison »	1) Qualifié de « maison »
2) Localisé près du temple de Toci	2) Localisé dans le quartier consacré à la déesse
3) L' <i>ixiptla</i> de Toci y est gardée	3) L' <i>ixiptla</i> de Toci s'y retire et les <i>Cnecuestecab</i> y pratiquent le jeûne
4) Lieu où l' <i>ixiptla</i> est habillée et ornée comme Toci	4) Grand prêtre d'Atempan chargé de rassembler les éléments de la parure arborée par l' <i>ixiptla</i> lors de son sacrifice

¹⁵³ Nous savons que Caso se base sur les références issues de la Crónica Mexicana d'Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXI, p. 302, chap. XCVIII, p. 421).

¹⁵⁴ González Aparicio (1973, p. 71).

Je suggère que ce tableau puisse fournir des preuves en faveur d'un rapprochement – voire d'une possible identification – entre ces deux lieux. Cela étant, les éléments à notre disposition pour appuyer l'hypothèse que les principaux rituels d'Ochpaniztli aient eu lieu dans le Temple de Toci, et que ce lieu de culte ait été situé dans le quartier d'Atempan, sont assez probants.

En résumé, les espaces rattachés à l'enceinte de la déesse Toci seraient les suivants :

Enceinte du Temple de Toci – Atempan
Sanctuaire sur pyramide
Cour
Maison de garde et préparation de l' <i>ixiptla</i>
<i>Tzompantli</i>
Tocitlan

Sachant que la dénomination de Cihuateocalli fait référence à une typologie précise de sanctuaires, il semble assez aisé de créer une relation entre la personnalité divine de Toci-Teteo Innan et celle des Cihuapipiltin, vénérées précisément dans ces espaces. Il s'agit d'une considération qui se voit confirmée par les documents pictographiques. Il est également possible de se demander si le Cihuateocalli d'Atempan n'aurait pas pu représenter l'espace de culte le plus important dédié à ces entités surnaturelles dont la patronne n'était autre qu'une des différentes manifestations de la mère du dieu tutélaire mexica. Cette dernière considération permettrait aussi d'expliquer la relation étroite existant entre les jeunes prêtresses rattachées au sanctuaire et les activités qu'elles réalisaient dans le Templo Mayor et dans le *Tlillan*, dont la déesse patronne n'était autre que Cihuacoatl.

5.2.3b. Atempan et la vingtaine d'Atlcahualo

Avant de terminer cette partie du chapitre consacré à Atempan, il est intéressant d'évoquer sa présence dans le contexte cérémoniel d'une autre vingtaine de l'année solaire, c'est-à-dire le mois d'Atlcahualo. En effet, même si la description de cette fête n'en fait pas mention, l'Annexe du Livre II dedie quelques lignes au lieu appelé précisément Atempan et dont les fonctions ne se rattachent pas à son utilisation en Ochpaniztli. Comme précédemment expliqué, lors de la vingtaine de Huey Tecuilhuitl, la version nahuatl explique qu'à cet endroit étaient rassemblés les enfants qui allaient être sacrifiés, appelés *tlacateteubti*¹⁵⁵, et que, une fois réunis, ils étaient mis dans des litières et emmenés en une procession *tlayabualoliztli*. Ensuite, on les dispersait et chacun était emmené sur les lieux de sa mise à mort. Les informateurs indigènes du moine citent, à titre d'exemple, le milieu de la lagune, dans le Tepetzintli, ou bien le sommet de la montagne de Cuauhtepic ou encore celui du Yiauhqueme¹⁵⁶. La version espagnole du document, en revanche, spécifie que cet endroit était une « maison » et que les enfants partageaient cette demeure avec les *Xixioti*, c'est-à-dire les lépreux qui étaient également sacrifiés en l'honneur des divinités aquatiques¹⁵⁷. Or, il ne sera pas question, dans ce chapitre, d'analyser les temps des rites réalisés en Atlcahualo, ni la chronologie d'utilisation des différents édifices à caractère religieux visités pendant cette partie de la fête puisqu'il en a été déjà question dans le chapitre consacré à Etzalcualiztli. Ce qui nous intéresse, à cet égard, c'est chercher à comprendre la relation existant entre cet espace et son double rôle pré-sacrificiel. Nous considérons qu'une réponse à cette question – même si ce n'est que pure hypothèse – peut se retrouver dans la vocation polysémique des quartiers qui composaient le tissu urbain de Mexico-Tenochtitlan. Il a déjà été question de l'étroite relation existant entre Toci-Cihuacoatl et le dieu aquatique Atlahua en tant que possibles *calpulteotl* communs des Chalmecas. Or, dans son analyse du chant sacré entonné en l'honneur de ce dieu, Garibay considère que Atlahua, Opochtli et Amimitl étaient probablement trois différentes appellations du même dieu. En tant qu'aspect de Tlaloc, scindé en quatre avatars différemment colorés et associés aux quatre orientes, Opochtli correspondait fort probablement au point cardinal méridional, de par le sens de son nom, « gaucher ». Rappelons également qu'il était vénéré par les habitants des régions méridionales des rivages des lacs de la Vallée de Mexico. Son adoration, sous les traits

¹⁵⁵ Wimmer traduit ce vocable par « devenir une offrande sacrificielle » (Wimmer 2006, s.v. *tlacateteubti*).

¹⁵⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 192).

¹⁵⁷ Sahagún (1989, t. I, p. 188).

d'Atlahua, l'un des dieux des Chalmecha, dans le quartier d'Atempan, à son tour situé sur les bords méridionaux de l'île de Tenochtitlan, en connexion avec les terrains cultivés à chinampa, ne semble pas insensée. De plus, un vers du chant dit « le balai de Quilaztli est ton brassée de sapin »/« *Quilazteutl itlapan in macxoyauh* »¹⁵⁸. On sait très bien que Quilaztli n'était qu'une des appellations de la déesse mère et que sa personnalité divine se confondait avec celle de Toci-Tlazolteotl. En outre, l'allusion au balai, attribut par antonomase de la déesse fêtée en Ochpaniztli, nous permet de considérer comme probants les liens existant entre ces deux divinités et les espaces qu'ils partageaient. En tant qu'aspect lacustre du dieu de la pluie, Atlahua faisait partie des Tlaloque vénérés en Atlcahualo et la présence des jeunes *ixiptlas* aquatiques dans un espace rattaché à son culte apparaît logique, du point de vue liturgique. Puisque nous avons souligné les liens entre le *tlaxilacalli* d'Atempan et la Mère des Dieux, tout comme la proximité spatiale existant entre Tocitlan et Acachinanco, il importe de signaler deux passages ; l'un tiré des *Cartas de Relación* de Cortés, l'autre de la *Crónica Mexicana*. Rappelons que le Conquistador avait décrit Acachinanco comme étant « un bastion avec deux tours », encerclé par un mur de 4 mètres environs¹⁵⁹. Si, comme nous le supposons, le Tocitlan correspondait à l'un de ces deux édifices – le mot « tour » étant la manière espagnole de dénommer les pyramides couronnées par un temple – il devient très intéressant de mentionner un autre extrait du Marqués del Valle. Au moment du siège de Tenochtitlan, en effet, il relate non seulement l'occupation de ces deux tours, mais aussi l'opération d'amarrage de ses brigantins aux tours mêmes¹⁶⁰. Il s'agissait, par conséquent, d'un lieu de culte en étroite association avec l'eau. La nature des deux bâtiments situés en correspondance d'Acachinanco se fait patente à travers la description de Bernal Díaz del Castillo, quand il écrit qu'à cet endroit il y avait « des tours qui étaient des sanctuaires »¹⁶¹.

En ce qui concerne Alvarado Tezozomoc, lors des offrandes sacrificielles réalisées en l'honneur de Chalchiuhtlicue, au moment de l'inauguration de l'aqueduc voulu par Ahuizotl, les prêtres du dieu de la pluie sacrifient un enfant par cardiectomie précisément à Acachinanco¹⁶². Il est vrai que cela se vérifie aussi, par la suite, à Xolloc et Huitzillan ;

¹⁵⁸ Garibay (1958, p. 209).

¹⁵⁹ Cortes (1999, p. 89).

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 224.

¹⁶¹ Díaz del Castillo (2002, p. 157).

¹⁶² Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXXII, p. 352). Le texte explique que les jeunes prêtres réunis à Acachinanco étaient tous habillés comme le *Teuctlamacazqui*. La parure de ce dernier, décrite dans le même chapitre, coïncide avec celle du Tlalocan *Tlenamacac* décrite en Etzalcualiztli, ce qui en faisait un membre

c'est-à-dire en d'autres stations franchies par l'eau le long de la chaussée d'Iztapalapa. Toutefois, il est intéressant de rattacher aux lieux supposés comment étant l'Atempan, des rites réalisés dans des lieux de culte consacrés à la dimension aquatique. Pour en revenir à notre discussion, il est vrai qu'on n'est pas dans la mesure de connaître la localisation exacte de l'Atempan dont il est question dans l'Annexe du Livre II, puisqu'aucune donnée ne nous autorise à le situer à l'intérieur ou à l'extérieur de l'enceinte cérémonielle de la ville. Toutefois, nous attirons l'attention sur le fait que l'édifice immédiatement précédent, selon l'énumération du franciscain, est le Huitznahuac *calpulli*, qu'on localise cette fois-ci avec certitude, dans la *parcialidad* teopanteca. Pour conclure, nous considérons que c'est précisément grâce à ce faisceau de données que, dans le chapitre consacré à la vingtaine de Huey Tecuilhuatl, nous avons envisagé que le Tocitlan-Atempan puisse s'identifier ou, au moins, puisse être considéré en étroite relation spatiale avec un Ayauhcalli, espace consacré aux dieux aquatiques. En effet, rappelons que, dans cette vingtaine, nous avons proposé que Xoloco, identifié comme étant le fort d'Acachinanco, représentait le lieu de réalisation du rite d'« entrée dans le sable », mis en scène par l'*ixiptla* de Xilonen. Ces renseignements seront rapprochés des données issues de l'étude des autres fêtes des vingtaines pour nous permettre d'en tirer les conclusions qui s'imposent.

5.2.4. Le Tocitlan comme lieu de frontière et cosmogramme

Il s'avère fondamental de conclure cette partie de la recherche consacrée aux espaces de culte dédiés à Toci avec quelques considérations inhérentes à la valeur symbolique et religieuse qui se rattachait au Tocitlan, en faisant référence à la structure en bois qui faisait face au sanctuaire du Cihuateocalli. Nous avons vu que le récit de Sahagún le qualifie de « *cuaubticpac* », dans la version nahuatl, et de « *garita* » dans la version espagnole. Également, nous avons vu que ces deux vocables sont employés, avec le même sens, pour décrire la structure en bois localisée dans le Popotl Temi, à la frontière entre le territoire mexica et le territoire ennemi. On peut aisément remarquer que ces deux lieux partagent beaucoup d'éléments communs. L'un est localisé à la frontière des maisons et des canaux de Mexico¹⁶³, c'était le lieu de culte que les gens de Huexotzinco brûlèrent afin de se venger, en arrivant à atteindre les limites de la capitale mexica ; l'autre est à la

des Huixtotin, représentants de la déesse du sel Huixtocihuatl. Selon Durán, les enfants sacrifiés étaient quatre, et ils avaient six ans (Durán 1984, t. II, chap. XLIX, p. 377).

¹⁶³ Durán (1984, t. I, chap. LXXII, p. 463).

frontière avec le territoire ennemi. Sahagún dit que cela se trouvait exactement à la limite de l'endroit où se déroulait la bataille¹⁶⁴. L'un accueillait la peau et la parure de l'*ixiptla* de Toci, l'autre le masque fait avec la peau d'une de ses cuisses. Finalement, les rituels qui se déroulaient dans ces deux espaces impliquaient la participation de guerriers ainsi que la mise en scène de batailles à caractère réel ou fictif. L'un était donc la reproduction de l'autre : le premier inséré dans la dimension urbaine, le deuxième dans la dimension naturelle.

Nous pouvons citer deux sources dans lesquelles ces deux espaces étroitement associés se fondent en un seul, en témoignage de leur assimilation : l'illustration de la fête d'Ochpaniztli dans les « *Primeros Memoriales* » et la description de la fête contenue dans le *Codex Tudela* et le document appelé « *Costumbres* ». Dans le premier cas, quatre guerriers armés de *macuahuitl* se dirigent et montent en bataillant au sommet d'un escalier en bois, en haut duquel se trouve une effigie de Toci-Teteo Innan. Alors que le texte fait clairement allusion au rituel qui se déroulait au Popotl Temi, avec la déposition du masque de peau, l'illustration montre la déesse avec sa parure complète, élément qu'on sait être gardé dans le Tocititlan. Dans le deuxième cas, on apprend qu'il y avait un seul mât, au sommet duquel on plaçait le masque fait avec la peau de la cuisse de la déesse et, le jour suivant, la peau, les os, les ornements et le balai. Tout cela était gardé pendant vingt jours, afin d'éviter que les gens de Huexotzinco ne le volent¹⁶⁵. Tous ces éléments nous restituent avant tout le symbolisme d'un espace étroitement lié aux zones liminales des frontières, un aspect que nous devons considérer en étroite relation avec les rituels d'expulsion visés à se débarrasser d'un pouvoir sacré devenu dangereux une fois terminées les cérémonies¹⁶⁶. Ce pouvoir était incarné, dans ce cas, par la peau, porteuse par excellence de la souillure dans la pensée religieuse des anciens Mexicains¹⁶⁷. David

¹⁶⁴ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 122) ; Sahagún (1989, t. I, p. 150).

¹⁶⁵ *Codex Tudela* (2002, p. 208) ; *Costumbres* (1945, pp. 47-49).

¹⁶⁶ Pour mieux comprendre le champ d'action des rites d'expulsion, il s'avère nécessaire d'évoquer la différence existant entre le « sacrifice de consécration » et « d'expiation » théorisés par Henri Hubert et Marcel Mauss. Ce dernier se caractérise par la transmission d'un caractère du rite du sacrifiant à la victime, dans un rituel d'expulsion visé à se débarrasser d'un élément qui peut correspondre à la maladie, à la mort ou au péché (Hubert-Mauss 1968, p. 261). Danièle Dehouve met en évidence les moyens métaphoriques à l'aide desquels les cultures indigènes du Mexique ancien et contemporain mettent en scène les rites d'expulsion. L'élément négatif est capturé et enfermé dans un support – comme par exemple un mannequin ou un animal – et jeté soit dans un territoire désert, soit dans le territoire des voisins. La métaphore de l'expulsion serait donc le déplacement, et non pas la destruction de l'élément négatif (Dehouve 2006a, pp. 48-49 ; Dehouve 2008a, pp. 172-174 et 2009b. Voir aussi Dehouve-Vié-Wohrer 2008, p. 28).

¹⁶⁷ Le symbolisme de la souillure liée aux peaux écorchées des *ixiptla* des dieux mexicains est un thème bien connu dans la littérature spécialisée. Comme souligné par Graulich, la peau écorchée était une métaphore du péché et de la souillure spirituelle et les porteurs des peaux, en Tlacaxipehualiztli, étaient des pénitents,

Carrasco a étudié l'utilisation des dépouilles de la personnification de Toci – et en particulier de sa peau – à travers sa relation avec l'espace géographique concerné, à savoir le Popotl Temi et le Tocititlan. Le chercheur américain définit ces déplacements comme autant de cercles cosmo-magiques, c'est-à-dire des espaces symboliques où les entités surnaturelles et les hommes échangeaient leurs essences afin de participer au rajeunissement des forces naturelles. En raison du contexte guerrier qui accompagnait la déposition de la peau de Toci, l'auteur considère que le corps de la déesse aurait donc accompli l'objectif de préparer les hommes pour la guerre ¹⁶⁸. Nous partageons l'avis de Graulich quand il affirme que le masque et la peau de Toci représentaient la tâche du pêché et que c'était précisément en raison de cela que les ennemis engageaient la bataille contre les Mexicas qui voulaient abandonner le masque dans leur territoire. Le chercheur belge continue en expliquant que les destinataires des peaux étaient tous liés aux pêchés et au pêché par excellence, c'est-à-dire l'adultère ; c'était précisément en tant que personnification de Tlazolteotl – la Dévoratrice d'ordures – que Toci devenait la destinataire de la peau, dans le Tocititlan, car elle la prenait sur elle et faisait disparaître la souillure des gens¹⁶⁹.

La deuxième remarque qu'il se doit de mentionner, par rapport aux rituels qui impliquaient l'utilisation du Tocititlan, nous vient d'une lecture minutieuse d'un passage de Durán où il est question de la course qui a lieu – du Templo Mayor jusqu'au Tocititlan – afin de déposer la peau et la parure de la déesse. Dans le premier passage, le moine explique que l'*ixiptla* de la déesse était suivie par ses serviteurs huastèques :

« desquels un allait habillé en blanc et l'autre de rouge et l'autre de jaune et l'autre de vert, avec leurs grands balais dans les mains »/« *de los cuales, el uno iba vestido de blanco y el otro de colorado y el otro de amarillo y el otro de verde, con sus escobas altas en las manos* »¹⁷⁰.

Le passage suivant, en revanche, explique que :

des gens qui souffraient de maladies de la peau ou des yeux envoyées par Xipe Totec en tant que punition pour les péchés commis. En raison de cela, l'action de s'en débarrasser équivalait à une purification (Graulich 1999, pp. 235-236).

¹⁶⁸ Carrasco (2002, p. 198).

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 97. La relation entre le Tocititlan et le rituel d'expulsion a été successivement reprise par Catherine DiCesare, selon laquelle les dépouilles contaminées de l'*ixiptla* de Toci étaient bannies du centre cérémoniel de Tenochtitlan vers la périphérie, une action qui impliquait le nettoyage du cœur sacré de la ville ainsi que l'instauration d'un nouvel équilibre (DiCesare 2009, p. 99).

¹⁷⁰ Durán (1984, t. I, chap. XV, p. 148).

« En arrivant là-bas le combat cessait et l'indien qui, jusque là, avait représenté la déesse avec ses huastèques et serviteurs, escaladait les mâts jusqu'à l'échafaudage ; une fois sur l'échafaudage il se déshabillait et ôtait tous ses vêtements et ornements et aussi la peau de l'indienne dont il était vêtu. Ensuite, il habillait une effigie de paille qui se trouvait en haut de l'échafaudage. Il l'habillait avec tous les ornements, afin que l'effigie se transforme en déesse. **Ceux qui arrivaient avec un déguisement de huastèque et les autres ôtaient ces déguisements et les accrochaient aux coins de l'échafaudage**, les y laissant en tant que trophée »/« *En llegando que llegaban allí cesaba el combate, y el indio que hasta allí había venido representando a la diosa, con sus guastecos y servidores, subíase por aquellos palos hasta el andamio, y en el andamio, se desnudaba de todos aquellos vestidos y aderezos y el cuero de la india, de que había estado vestido, y vestíase a un bulto de paja, que allá arriba en el andamio había, y vestíale encima todos los demás aderezos, con lo cual quedaba aquel bulto de paja hecho personaje de la diosa. Los que venían con disfraz de guasteco y los demás se desnudaban de aquellos disfraces y los colgaban de las esquinas del andamio, dejándolos allí como trofeo [...] »¹⁷¹.*

Il nous semble intéressant de mentionner ce passage, dans lequel nous assistons – à notre sens – à la création d'un cosmogramme. L'effigie de la déesse Terre-Toci – rajeunie à une période caractérisée par le changement de saison – se situe au centre d'une structure carrée aux quatre coins de laquelle figurent les parures des Huastèques des quatre couleurs. Dans cette représentation miniaturisée du cosmos, nous suggérons que la quadruple présence des huastèques différemment colorés puisse renvoyer à la fragmentation chromatique des divinités de la pluie et du maïs des quatre points cardinaux, étudiée en détail par Élodie Dupey García et avec lesquels les Huastèques, en tant que manifestation de la fertilité, se confondent¹⁷². La planche n° 30 du *Codex Borbonicus* - comme précédemment expliqué – représente précisément la déesse entourée par les Tlaloque/Chichicomecoa des quatre couleurs¹⁷³. Ces personnages figurent dans plusieurs aventures mythiques mésoaméricaines dont l'épisode du vol du maïs de la montagne Tonacatepetl est l'un des plus connus. La *Leyenda de los Soles* raconte comment les divinités pluviales – guidées par Nanahuatl - foudroient la Montagne de Notre Subsistance pour en extraire le précieux aliment¹⁷⁴. Le maïs sera ensuite emporté par les

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 148-149.

¹⁷² Les relations entre le symbolisme des Huastèques et celui des divinités du maïs sont nombreuses. Rappelons que Cinteotl-Itztlacoliuhqui est une entité associée à la direction orientale, la région de Venus en tant qu'Étoile du Matin ainsi que la direction d'origine du peuple huastèque. Du point de vue iconographique, ces derniers, dans la planche n° 30 du *Codex Borbonicus*, arborent la même ligne verticale sur le visage qui est aussi typique du dieu du maïs mûr (Graulich 1999, pp. 68 et 72-73 ; *Codex Borbonicus* 1991, pl. 30 ; *Codex Borgia* 1993, pl. 14 ; pl. 52). Une considération analogue peut être formulée à l'égard du chapeau conique des Huastèques, qui représente un des attributs fondamentaux de Itztlacoliuhqui (*Codex Telleriano-Remensis* 1899, pl. 16v ; *Codex Borbonicus* 1991, pl. 12 ; *Codex Cospi* 1992, pl. 12). Paso y Troncoso arrive même à identifier les quatre Tlaloque-Chichicomecoa de la planche n° 30 précisément avec les quatre serviteurs huastèques de la déesse (Paso y Troncoso 1898, p. 146).

¹⁷³ Taube (2000, pp. 318-319).

¹⁷⁴ *Leyenda de los Soles* (2011, pp. 179-181).

Tlaloque et distribué dans les quatre directions cosmiques¹⁷⁵. Dupey García s'appuie sur l'analyse comparée de cette épopée mythique avec celles tirées de la documentation du territoire maya pour proposer que l'aventure du vol du maïs de la part des dieux aquatiques puisse représenter une autre variante du mythe de l'agencement de l'espace. Autrement dit, elle propose que la céréale emportée par les Tlaloque puisse être à l'origine de la fonction de piliers cosmiques des plants de maïs, tout comme, chez les Mayas, les Bacab avaient plantés les arbres multicolores dans les directions cosmiques¹⁷⁶. La représentation des dieux de la pluie, en tant que soutien de la surface terrestre et étroitement associés à l'aliment sacré par excellence des anciennes cultures mésoaméricaines, devient patente dans l'analyse iconographique du *tepetlacalli* de Tizapan. Ici nous voyons représentés les Tlaloque des quatre couleurs – jaune, blanc, rouge et noir – disposés autour d'un cercle que Taube a interprété comme un *chalchibuite* duquel émergent des plants de maïs.

Nous considérons que ce faisceau d'éléments témoigne en faveur de la possibilité que le Tocititlan hébergeait une reproduction cosmique dans laquelle l'effigie de Toci-Teteo Innan représentait la surface terrestre au milieu des quatre piliers cosmiques incarnés par les Huaxtèques étroitement associés aux dieux de la pluie et du maïs.

5.2.5. Les temples associés à Toci-Tlazolteotl dans les documents pictographiques

Avant de terminer cette longue partie consacrée au sanctuaire de la déesse Terre, il est intéressant d'évoquer brièvement les caractéristiques des bâtiments associés à cette entité surnaturelle dans le corpus des codex auquel nous nous sommes référé tout au long de cette recherche. Nous faisons essentiellement référence aux représentations contenues dans le *Codex Borgia*, le *Fejérváry-Mayer*, le *Vaticanus B* et le *Laud*. Dans la planche n° 12 du *Codex Borgia*, tout comme dans la planche n° 30 du *Codex Vaticanus B*, la déesse est la patronne du quatorzième signe des jours, Ocelotl ; elle est illustrée soit en bas, soit en face d'un édifice montré de profil, selon les conventions stylistiques des *tlacuilo* préhispaniques. À l'intérieur se trouve un hibou tandis que, devant l'entrée, et selon les commentaires de

¹⁷⁵ Dans notre analyse, nous suivons l'interprétation du mythe proposée par Alfredo López Austin et Leonardo López Luján, qui considèrent les dieux aquatiques comme exécutants de la fissure du Tonacatepetl et auteurs du vol successif de la céréale (López Austin-López Luján 2006).

¹⁷⁶ Dupey García (2010a, v. I, p. 163-167).

Seler, est visible une sorte de rideau formé par un faisceau d'herbe *malinalli*, attaché par deux nœuds de papier. Dans le *Vaticanus B*, l'intérieur de l'édifice est montré comme étant sombre ; deux chutes d'eau tombent sur le toit. Le savant allemand a interprété ce bâtiment comme étant le temple obscur de la terre ; les rideaux et l'eau feraient allusion à la direction occidentale, l'orient consacré aux femmes Cihuateteo¹⁷⁷. Des réflexions à peu près analogues sont émises par le chercheur dans l'analyse de la planche n° 68 du *Codex Borgia* et aussi dans celle de la planche n° 61 du *Codex Vaticanus B*. Dans ce dernier codex, devant la déesse représentée sous forme d'un paquet sacré, se trouve un édifice crénelé – rouge dans le *Borgia*, blanc et noir dans le *Vaticanus B* – à l'intérieur duquel un vautour présente, dans ce dernier document, des pattes de jaguar. Entre Toci-Ixcuina et le temple un long serpent rouge, ondulant, a le corps décoré d'yeux. De sa queue, dans le *Borgia*, sortent des flammes et de la fumée¹⁷⁸. Deux illustrations fort similaires se trouvent aussi dans la planche n° 4 du *Codex Fejérváry-Mayer* et dans la n° 91 du *Codex Vaticanus B*. Dans le premier document, la déesse associée au signe *Mazatl*, tient deux balais ; un serpent rouge est enroulé autour de sa taille. Devant elle se trouve une offrande déposée à un carrefour. Alors que dans le *Vaticanus B* l'édifice associé ressemble beaucoup à celui de la planche n° 30, dans le *Fejérváry-Mayer* le petit temple est présenté sans couverture, et avec un faisceau d'herbe à la place du toit. Au bas des marches est visible une offrande de *olli*¹⁷⁹. La paire d'illustrations la plus significative est représentée par la planche n° 32 du *Codex Fejérváry-Mayer* et la planche n° 11 du *Codex Vaticanus B* (Fig. 82-83). Dans le premier document la déesse est montrée, accroupie et nue, arborant seulement son couvre-chef orné de fuseaux. Elle est au dessus d'un petit soubassement pyramidal dont la base est décorée de rectangles noirs et rouges, les couleurs du pulque. Au sommet de la structure, il n'y a pas de sanctuaire mais seulement deux poteaux qui soutiennent une poutre posée horizontalement. Deux serpents rouges sont enroulés autour des deux poteaux latéraux et se font face. Pour Seler il s'agirait d'une représentation du Tocitlan, dont la structure en forme d'échafaudage rappelle celle peinte sur le codex. De plus, il s'agirait d'une image portant sur le Cihuatlampa, la direction occidentale féminine. Dans l'image montrée dans le *Codex Vaticanus B*, en revanche, Toci-Tlazolteotl est absente. À sa place, se trouve un énorme couteau de silex anthropomorphe, à la bouche grande ouverte et portant la peinture corporelle à rayures blanches typiques des futures victimes

¹⁷⁷ *Codex Borgia* (1963, pl. n° 12) ; *Codex Vaticanus B* (1993, pl. n° 30) ; Seler (1963, pp. 125-126).

¹⁷⁸ *Codex Borgia* (1963, pl. n° 68) ; *Codex Vaticanus B* (1993, pl. n° 61) ; Seler (1963, pp. 206-209).

¹⁷⁹ *Codex Fejérváry-Mayer* (1901-1902, pp. 11-12 ; 1994, pl. n° 4) ; *Codex Vaticanus B* (1993, pl. n° 91).

sacrificielles. Un homme nu est en train de tomber dans sa bouche. Le soubassement pyramidal – à son tour rayé comme les victimes prêtes à l’immolation – montre également deux poteaux latéraux, mais les bases s’enfoncent dans deux coupes de sang tandis que, des sommets, sortent des flammes ainsi que des volutes de fumée. Les deux serpents rouges sont enroulés autour du poteau horizontal. L’interprétation de Seler porte à nouveau sur une représentation de la direction cosmique occidentale où, l’homme tombant, serait une métaphore du soleil couchant englouti par la terre¹⁸⁰. Nous pouvons conclure ce petit tour d’horizon des documents pictographiques avec l’image contenue dans la planche n° 15 du *Codex Laud*. Dans cette illustration, Toci-Tlazolteotl est représentée assise dans une croisée de chemins, à l’intérieure d’une sorte de grotte. Elle est vêtue d’une peau écorchée et, dans la main gauche, tient un balai et un poinçon en os pour l’autosacrifice. Avec la main droite elle tient un récipient rempli d’offrandes constituées par un symbole de chalchihuitl, un serpent rouge décapité et de l’herbe. Devant elle se trouve une rangée d’offrandes : un cœur, un récipient d’ossements et un autre contenant des couteaux de silex¹⁸¹.

5.2.6. D’autres édifices à caractère tellurique : le Coatlan

Le récit de Sahagún nous permet de repérer l’existence d’un autre ensemble d’édifices à caractère religieux étroitement associé aux cérémonies en l’honneur de Toci-Teteo Innan. Il s’agit du Coatlan, espace déjà rencontré lors de l’analyse de la vingtaine de Tlacaxipehualiztli (cf. Fig. 26). Rappelons que, selon les informateurs de Sahagún, c’était à la base de la pyramide de Coatlan que mourait l’*ixiptla* de la déesse Cihuateotl d’Atlauhco, en Ochpaniztli¹⁸². La personnalité divine de cette déesse – comme l’ont remarqué Graulich et Couvreur – l’apparente aux divinités Cihuateteo qui mouraient précisément pendant la fête du Balayage¹⁸³. En réalité, il est fondamental de signaler que l’appellation de Cihuateotl – littéralement « femme déesse » - est utilisée par les informateurs de Sahagún pour faire référence à trois déesses différentes qui sont précisément les personnifications des divinités honorées en Ochpaniztli, à savoir Teteo Innan,

¹⁸⁰ *Codex Fejérváry-Mayer* (1901-1902, p. 118 ; 1994, pl. n° 32) ; *Codex Vaticanus B* (1993, pl. n° 11).

¹⁸¹ *Codex Laud* (1994, pl. n° 15).

¹⁸² *Ibidem*, p. 189.

¹⁸³ Graulich (1999, p. 65) ; Couvreur (2000, p. 58-59).

Chicomecoatl et Chalchiuhtlicue, qui partageait beaucoup de traits communs avec Atlantonan¹⁸⁴.

L'Atlauhco – selon la liste de l'Annexe – était un oratoire localisé à côté du Coatlan, où l'on honorait et l'on offrait des sacrifices à la déesse Cihuateotl¹⁸⁵.

Or, il est intéressant de remarquer qu'un espace particulier du Coatlan jouait un rôle déterminant lors des rituels d'Ochpaniztli : la base de la pyramide.

Analysons cet aspect plus en détail.

5.2.6a. « *Vmpa in Coatlan tlatzintlan* » et les mises à mort féminines

Les informateurs du franciscain insistent sur le fait que c'était au pied de la pyramide que mourait l'*ixiptla* de Cihuateotl¹⁸⁶. Il s'agit d'une affirmation difficile à interpréter pour diverses raisons. Avant tout, l'emploi du vocable « *tlatzintlan* »¹⁸⁷ pour faire allusion à la base de la structure pyramidale est assez général. L'analyse de ses contextes d'utilisation démontre qu'il pouvait être employé dans le sens général de « à la base, en bas, au bas », par exemple dans le cas d'un mât ou d'une montagne¹⁸⁸. En ce qui concerne les contextes cérémoniels ayant trait au déroulement des rites auprès d'une pyramide, en revanche, ce mot – comme démontré par López Austin et López Luján par rapport à la Grande Pyramide – prend un caractère collectif que parfois englobe des espaces rituels distincts de la plateforme, c'est-à-dire le *Coaxalpan*, l'*Apetlac* et l'endroit où

¹⁸⁴ L'appellation de « cihuateotl » faisait référence, au singulier, à la Mère des Dieux (Sahagún 1950-1982, Livre I, chap. 8, p. 15), à Chicomecoatl (*Ibidem*, chap. 7, p. 13) ainsi qu'à Chalchiuhtlicue (*Ibidem*, chap. 11, p. 21), tandis que, au pluriel, ce vocable désignait les femmes mortes en couches ou sacrifiées aux dieux (Wimmer 2006, s. v. *cihuateotl*). Si d'un côté ce détail témoigne d'une évidente cohérence du langage rituel de la fête, de l'autre il ne fait que souligner la compénétration des domaines végétal, aquatique et terrestre, en empêchant une véritable distinction entre les champs d'action des entités surnaturelles en relation avec les espaces sacrés.

¹⁸⁵ Comme c'est souvent le cas, Atlauhco était aussi un *tlaxilacalli* de la ville, étroitement associé à la corporation des marchands, ainsi qu'un quartier de Acolhuacan (Alvarado Tezozomoc 2001, chap. XXII, p. 114 ; Sahagún 1950-1982, Livre IX, chap. 3, p. 12).

¹⁸⁶ Dans notre analyse, nous suivons l'interprétation proposée par Alfredo López Austin, selon lequel c'est aux pieds de Coatlan qu'a lieu le sacrifice (López Austin 1965, p. 94), et nous rejetons l'hypothèse de Anderson et Dibble, qui traduisent « And when [the impersonator of] Cihuateotl of Atlauhco died, it was there at Coatlan, at the base [of Atlauhco] (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexes, p. 189).

¹⁸⁷ Selon le dictionnaire de Molina le vocable *tlatzintlan* – formé par les mots *tzintli* et le suffixe *tlán* – se traduit par « abaxo, o debaxo » (Molina 2008, p. 143), traduction reprise par Siméon qui donne « En bas, au bas » (Siméon 1963, p. 621). Karttunen mentionne aussi la lecture de « in the south », par rapport à la géographie locale (Karttunen 1992, p. 301). Wimmer reprend les définitions précédentes, en ajoutant le sens de « à la base » (Wimmer 2006, s. v. *tlatzintlan*).

¹⁸⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 19, p. 116 et Livre XII, chap. 26, p. 78) ; Wimmer (2006, s. v. *tlatzintlan*).

se localisait les caches à offrandes¹⁸⁹. Dans le mythe de la naissance de Huitzilopochtli sur le Coatepec, c'est précisément à la base de la montagne – « *auh in itlac tlatzintlan vetzico tetextitivetz* »¹⁹⁰ – que tombe en pièces le corps de Coyolxauhqui. Or, on ignore si la référence à la mort de Cihuateotl à la base de la pyramide est une allusion au fait que c'était à cet endroit qu'elle tombait après le sacrifice – tout comme le destin de la déesse prototypique lunaire qui était à l'origine de cette pratique – ou si effectivement la mise à mort avait lieu sur la plateforme. Reste ouverte la possibilité qu'il s'agisse simplement d'une allusion au destin ultime de la victime, dont le corps tombait précisément à l'endroit qui – dans le Templo Mayor – était appelé « *itlacuayan diablo* », la table à manger de Huitzilopochtli, l'espace où le dieu recevait ses offrandes de nourriture¹⁹¹. Si cette considération est correcte, nous pouvons en déduire deux réflexions. Premièrement, que le sanctuaire sur la pyramide de Coatlan – qu'il ait été localisé dans le centre cérémoniel ou dans le *tlaxilacalli* homonyme – possédait un *apetlac*, tout comme le Templo Mayor, le temple de Mixcoatl et le temple de Xiuhtecuhtli. Deuxièmement, l'emphase attribuée par les informateurs de Sahagún au rituel qui se déroulait à la base du corps pyramidal de ce lieu de culte semble confirmer que Cihuateotl était l'une des Cihuateteo-Tzitzimime dont le prototype mythique n'était autre que la déesse lunaire Coyolxauhqui¹⁹². Nous reviendrons sur les mises à mort féminines pratiquées à la base des structures pyramidales dans le chapitre consacré à Izcalli¹⁹³.

¹⁸⁹ Les deux savants mexicains soulignent que ce vocable s'opposait à celui de « *Icpac Huitzilopochtli* », c'est-à-dire « au sommet du temple de Huitzilopochtli », selon une dualité haut/bas (López Austin-López Luján 2009, pp. 306-307).

¹⁹⁰ « Et son corps tombe à la base, tombe en se brisant en morceaux » (Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 1, p. 4).

¹⁹¹ Dans le cas des *mamaltin*, les prisonniers de guerre, on pourrait penser que l'allusion à la mort à la base de la pyramide soit une référence à la décapitation qui avait lieu exactement à cet endroit et qui correspondait – comme illustré par l'étude de Graulich sur le symbolisme du sacrifice humain mexicain – à une deuxième mise à mort, une offrande qui avait comme destinataire les entités telluriques, en opposition aux entités solaires auxquelles on adressait le sacrifice par cardiectomie au sommet de la pyramide (Graulich 1982 ; 1995-96 ; 1997-98 ; 1998-99 ; 2005, pp. 291-298). Cependant, étant donné qu'ici il est question d'une déesse terrestre et aquatique, il est plus logique d'imaginer que la typologie de sa mise à mort coïncidait avec celle des autres *ixiptla* sacrifiées en Ochpaniztli, c'est-à-dire par égorgement, auquel suivait l'écorchement.

¹⁹² L'archéologie a démontré que dans le Templo Mayor avait sans doute lieu le sacrifice de femmes incarnant précisément Coyolxauhqui, puisque lors de la découverte du monolithe de la déesse lunaire, probablement appartenant à la période correspondant au règne de Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469 ap. J.-C.), les archéologues découvrirent des têtes de femmes qui étaient, fort probablement, des *ixiptlas* vivantes de la déesse (López Austin-López Luján 2009, p. 298).

¹⁹³ *Infra*, chap. III, IX, 5.1.

5.2.6b. Le Coaapan et le voyage mythique vers Tlillan Tlapallan

Un autre lieu étroitement associé au Coatlan était le point d'eau appelé Coapan. Classé comme le 48^e édifice de la liste de Sahagún, il s'agissait d'une source où se baignait le *tlenamacac* du temple de Coatlan, apanage de ce personnage¹⁹⁴. En dépit de ce renseignement, selon les informateurs des « *Primeros Memoriales* » le Coaapan et le Tlilpan étaient deux sources où l'on jetait les prêtres qui ne s'étaient pas réveillés à minuit lors du retentissement des trompes signalant le début de la veille¹⁹⁵.

Le symbolisme de cet espace ouvre une intéressante parenthèse en ce qui concerne la reproduction des lieux mythiques à l'intérieur de l'espace urbain de Mexico-Tenochtitlan, comme c'est notamment le cas du Coatepec-Templo Mayor. Effectivement, le Coaapan renvoie à un épisode tiré de l'aventure mythique de Quetzalcoatl, en fuite de Tollan à la suite des pièges de Tezcatlipoca et allant à Tlillan Tlapallan. Les informateurs de Sahagún racontent que le dieu s'arrête dans un lieu appelé Coaapan, où son chemin est bloqué par les démons qui avaient causé la destruction de Tollan et qui ne veulent pas le laisser continuer le voyage. Convaincus par la détermination de Quetzalcoatl que rien n'aurait arrêté, ils lui imposent d'abandonner toutes ses connaissances et capacités. Le Serpent à Plumes se voit donc obligé de se priver de ses connaissances relatives au moulage de l'or, la taille des pierres précieuses, la sculpture du bois et de la pierre, l'art de l'écriture et du travail des plumes. Quetzalcoatl jette également dans l'eau d'une source tous ses bijoux, qui seront rapidement emportés par le courant. En raison de cet acte, le seigneur de Tollan baptise cette source Cozcaapan, « Dans l'eau des bijoux », qui sera ensuite connue sous le nom de Coaapan¹⁹⁶.

En ce qui concerne les espaces relatifs au temple de Coatlan, on peut signaler les suivants¹⁹⁷ :

¹⁹⁴ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 187) ; Sahagún (1989, t. I, p. 186).

¹⁹⁵ Sahagún (1997, p. 80).

¹⁹⁶ Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. 13, p. 35) ; Sahagún (1989, t. I, p. 217).

¹⁹⁷ L'analyse spatiale du probable emplacement du *tlaxilacalli* de Coatlan a déjà été présentée dans le chapitre consacré à Tlacaxipehualiztli (*Supra*, chap. III, I, 5.5).

Le Coatlan
Sanctuaire sur pyramide
Huitzcalco ¹⁹⁸
Source Coaapan
Oratoire Atlauhco
<i>Tzompantli</i>

5.3. Les rites en l'honneur du Maïs

L'absence de toute référence inhérente à une localisation fiable des espaces consacrés au culte en l'honneur du maïs, dans le contexte urbain de l'ancienne Mexico-Tenochtitlan, va nous amener à traiter de manière beaucoup plus réduite cette partie du travail dédié à Ochpaniztli. Nous avons pu constater l'omniprésence des aspects culturels mis en relation avec les entités surnaturelles associées à la précieuse céréale dans les différentes sources examinées jusqu'à présent. Pour cela, il apparaît fondamental de dresser une liste des endroits mentionnés dans nos deux sources principales – Sahagún et Durán – afin d'y voir plus clair en ce qui concerne les typologies de sanctuaires et les catégories de rituels qui se déroulaient dans ces espaces.

5.3.1. Le Cinteupan, lieu de sacrifice de Chicomecoatl

Après le tour d'horizon des édifices consacrés au maïs, dans le chapitre dédié à Huey Tecuilhuitl, en ce qui concerne Ochpaniztli, il faut avant tout remarquer la mention de deux lieux principaux où avaient lieu les mises à mort de l'*ixiptla* de la déesse du maïs : le sanctuaire sur pyramide mentionné par Durán et le 43^e édifice de l'Annexe du Livre II de Sahagún, appelé Cinteupan. Il est possible de rapprocher l'identité de ces deux édifices en raison des activités qui s'y déroulaient et qui avaient pour caractéristique principale celle d'être le lieu de sacrifice de l'*ixiptla* féminine de la déesse du maïs Chicomecoatl, à l'honneur pendant ce mois. Il est important de souligner qu'aucun autre édifice mentionné dans ces documents, en effet, n'était consacré à Chicomecoatl. Un coup d'œil aux rites qui y étaient mis en scène montre clairement leur équivalence : le sacrifice par

¹⁹⁸ Cet espace fera l'objet d'une analyse détaillée dans le chapitre consacré à la vingtaine de Panquetzaliztli (*Infra*, chap. III, pp. VIII, 5.2.2).

érogement pratiqué dans les heures nocturnes, l'écorchement de la victime, la danse mise en scène par le prêtre dans la cour. Pour cela, nous proposons de le considérer comme étant le lieu de culte le plus important utilisé en Ochpaniztli, localisé dans l'enceinte sacrée de la ville, comme l'a confirmé Durán¹⁹⁹. Le Dominicain décrit en détail les différentes étapes de la cérémonie sacrificielle, dans laquelle on peut souligner l'utilisation d'au moins deux espaces, c'est-à-dire celui du sanctuaire et celui de la cour. À ce propos, il apparaît intéressant d'ouvrir une parenthèse inhérente au témoignage de Torquemada qui relate que dans ce temple étaient réalisés les sacrifices non seulement de l'*ixiptla* de Chicomecoatl, mais aussi d'autres hommes²⁰⁰. On peut essayer d'expliquer ce détail de deux manières différentes. D'un côté, lors de la description de la fin de la famine qui avait frappé le règne de Motecuhzoma II, Torquemada raconte que le *tlatoni* décide d'inaugurer le temple de la déesse Chicomecoatl avec les prisonniers capturés lors de la guerre contre les habitants de Quauhnahuatl et que beaucoup d'hommes trouvèrent la mort de cette manière²⁰¹. Autrement dit, on peut supposer que l'allusion au sacrifice d'autres prisonniers puisse être une référence à l'occasion exceptionnelle remontant à l'inauguration du temple. De l'autre côté, il ne faut pas oublier la mention – dans le Livre II de Sahagún – du sacrifice des Tototectin qui mouraient en même temps que Toci par la main des prêtres de Chicomecoatl. Cette allusion pourrait donc permettre de supposer qu'effectivement le Cinteopan était le théâtre de la mise à mort d'une importante quantité de victimes.

¹⁹⁹ « Laquelle [déesse Chicomecoatl] était dans une pièce, en haut des temples, à côté de la pièce du grand Huitzilopochtli, et cela pour plus d'excellence et honneur »/« *La cual [diosa Chicomecoatl] estaba en una pieza, en lo alto de los templos, al lado de la pieza del gran Huitzilopochtli, y esto por más excelencia y honra* » (Durán 1984, t. I, chap. XIV, p. 136). Cette interprétation est supportée aussi par les autres mentions du Cinteopan dans le corpus des autres fêtes des vingtaines. Nous songeons, en particulier, au déroulement de la fête de Huey Tozoztli, pendant laquelle le temple où sont ramenés les enveloppes contenant le maïs qui aurait été semé est précisément le Cinteopan (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 23, p. 62 ; Sahagún 1989, t. I, pp. 114-115).

²⁰⁰ Torquemada (1975-1983, Livre VIII, chap. XIV, p. 227).

²⁰¹ « [...] et les nombreux captifs qu'ils avaient ramenés [de la guerre] furent sacrifiés au cours de l'inauguration et la dedication du temple de la déesse Chicomecoatl, autrement dit Cinteotl, qui fut terminé cette année, dont les fêtes furent de très grandes célébrations, puisqu'elle était avocate des pains »/« [...] y los muchos captivos que trajeron de ella fueron sacrificados en la estrena y dedicación del templo de la diosa Chicomecoatl, por otro nombre Centeotl, que se acabo en este año, cuyas fiestas fueron de grandisima celebración, por ser la abogada de los panes [...] » (Torquemada 1975-1983, Livre II, chap. LXXIII, p. 281).

5.3.1a. Comment se représenter le Cinteopan ?

Du point de vue iconographique, le *Codex Borbonicus* et l'illustration des « *Primeros Memoriales* » peuvent nous renseigner à ce propos. Comme nous l'avons vu, la moitié droite de la planche n° 29 du *Codex Borbonicus* montre l'*ixiptla* d'une déesse du maïs se déplaçant entre deux structures, dont la première est une base pyramidale ornée d'épis de maïs rouges et jaunes et de roseaux (cf. Fig. 76). On peut établir une comparaison entre la représentation de cet édifice et le temple – également consacré aux divinités du maïs – réalisé dans l'illustration de la fête de Huey Tozoztli dans les « *Primeros Memoriales* ». Ici le toit du sanctuaire est orné d'épis doubles de maïs de deux couleurs – vert et rouge – ainsi que d'une brassée de maïs²⁰² (Fig. 84). Finalement, on peut signaler le travail de Carrizosa Montfort et Aguirre Molina sur les créneaux découverts dans les fouilles menées dans le centre historique de Mexico et qui ont été catalogués dans différentes catégories typologiques. Les deux auteurs relatent la découverte de deux exemplaires de créneaux qui représentent une paire d'épis de maïs posés sur une barre horizontale de laquelle pendent quatre bandes verticales. Ces deux pièces – actuellement visibles dans la salle Mexica du Musée National d'Anthropologie – ont été élaborées en tezontle et andésite de lamprobolite (Fig. 85). Si d'un côté les auteurs établissent des relations correctes entre ces décorations et l'attribut typique de la déesse Chicomecoatl – le *cenmaitl*, le sceptre en forme d'épis doubles de maïs – ils affirment ne pas pouvoir établir de comparaisons en raison de l'absence de représentation similaire dans le corpus des sources pictographiques du XVI^e siècle²⁰³. Pourtant nous retenons que les « *Primeros Memoriales* » en sont un bon et rare exemple, qui peut être en partie supporté par la planche du *Codex Borbonicus*.

Il y a encore un élément qui peut nous fournir un renseignement intéressant en ce qui concerne la structure de cet espace. Les informateurs de Sahagún, en effet, disent

²⁰² Sahagún (1974, p. 30) ; Espinosa Pineda (2010, p. 79-80). L'épi double de maïs détenait un symbolisme étroitement associé à l'abondance et aux entités connues sous le nom de « *dueños del maíz* » dans un bon nombre de communautés indigènes, telles que les Mixtèques et les Nahuas de l'État de Mexico et du Guerrero. Cet épi était considéré comme étant la personnification du dieu et le principal destinataire des rituels agraires (Ragot, sous presse). Dehouve souligne qu'elles étaient souvent considérées comme étant le père ou la mère de la milpa (Dehouve 2008b, p. 6). Signalons également que la planche n° 43 du *Codex Borgia* montre une enceinte décorée de rayons solaires et d'épis de maïs multicolores, à l'intérieur de laquelle se trouve un soleil noir aux traits de Xolotl, accompagné par une déesse associée au précieux aliment. Cet enclos a été interprété comme étant une image de la Cincalli, la Maison du Maïs et du Soleil de l'occident, par Selser (1963, vol. II, p. 48). Boone, en revanche, considère que cette planche porte sur le mythe de la découverte du maïs, raconté dans la *Leyenda de los Soles* (Boone 2007, pp. 202-204). Milbrath, finalement, interprète cette planche comme étant une allusion aux cérémonies de la vingtaine de Pachontli, au moment où le maïs était mûr, au mois d'octobre (Milbrath 2007, p. 174).

²⁰³ Carrizosa Montfort-Aguirre Molina (2003, p. 302).

qu'après l'écorchement de la déesse : « *Njman ye ic tlaiaaaloa, qujiaaaloa in quauhxicalli, mjtotitiub [...]* », c'est-à-dire « Alors il y avait une procession, il encerclait le *cuaubxicalli*, il allait en dansant »²⁰⁴. Ce passage, qui n'est pas mentionné dans la version espagnole du document, nous informe sur le fait que le temple de Chicomecoatl était caractérisé par la présence d'un *cuaubxicalli*. Comme l'expliquent López Austin et López Luján dans leur monographie sur le Templo Mayor, les *cuaubxicalli* avaient différentes fonctions, comme par exemple celle de brasier, de base sacrificielle et dépôt de cœurs, sangs et autres éléments offerts aux dieux. Ils étaient très différents et ils fonctionnaient dans plusieurs édifices. Certains de ces endroits étaient appelés *Cuaubxicalco* en raison du fait qu'ils possédaient un *cuaubxicalli*. Selon Durán et Alvarado Tezozomoc, il y avait un *cuaubxicalli* au sommet du Templo Mayor, dans le *Cuaubxicalco* en face de cette pyramide, dans la cour du temple de Yopico, dans d'autres lieux indéterminés de l'enceinte sacrée ainsi que dans le temple du *tlaxilacalli* de Huitznahuac Ayauhcaltitlan²⁰⁵. Malheureusement la description du Cinteopan n'explique pas où se trouvait exactement ce *cuaubxicalli*, s'il était au sommet de la pyramide, à ses pieds ou s'il s'agit d'un *cuaubxicalli* qui se trouvait ailleurs par rapport au temple de la déesse, autour duquel la personnification dansait lors de la procession qui suivait le sacrifice. Nous rejetons cette dernière possibilité, en raison de fait que Durán insiste sur l'utilisation de l'espace de la cour du temple pour réaliser la danse qui suivait le sacrifice et nous estimons donc beaucoup plus logique de penser que cette structure se localisait dans l'enceinte du temple du maïs. Puisque le Dominicain ne spécifie pas si l'endroit où l'*ixiptla* était gardée avant le sacrifice correspondait au sanctuaire au sommet de la pyramide, on peut légitimement supposer que – comme dans le cas de Toci – il existait une chambre dont la fonction était précisément celle d'héberger la personnification avant qu'elle ne meure²⁰⁶.

À la lumière de ces importantes données, nous considérons possible que le sacrifice de Xilonen, réalisé en Huey Tecuilhuitl, ait eu lieu précisément dans ce lieu, en tant que bâtiment principal consacré à la céréale et situé dans l'enceinte cérémonielle. En effet, l'assimilation complète existant entre ces deux manifestations féminines du végétal sacré de la Mésoamérique invite à postuler un partage de l'espace sacrificiel. À ce propos,

²⁰⁴ Sahagún (1950-1989, Livre II, Annexe, pp. 186-187).

²⁰⁵ López Austin et López Luján (2009, pp. 463-466).

²⁰⁶ Il est probablement possible d'ajouter à la liste des structures qui composaient l'enceinte du Cinteopan un *tzompantli*. Carreón Blaine (2006a, p. 19) considère possible d'en voir une représentation dans la planche n° XXII du *Codex Azcatitlan* (voir Graulich 1995, p. 134).

même si de manière totalement hypothétique, nous avançons l’hypothèse que le prêtre sacrificateur de Chicomecoatl ait été un tlenamacac sous les traits de l’un des Huixtotin. En tant que représentant de ces êtres aquatiques, en effet, nous l’avons retrouvé à l’œuvre lors des mises à mort des Tlaloque, en Etzalcualiztli, de Huixtocihuatl, en Tecuilhuitontli, et de Xilonen, en Huey Tecuilhuitl. De plus, rappelons que ce sont deux Huixtotin qui, selon le rite représenté dans la planche n° 29 du *Codex Borbonicus*, apparaissent impliqués dans la liturgie de Chicomecoatl. Pour cette raison, nous considérons probable qu’étant donné la compénétration existant entre les domaines aquatique et végétal, ce ministre du culte ait pu œuvrer aussi pendant l’exécution rituelle de la déesse Sept Serpent.

Nous aurons donc la situation suivante :

Cinteupan – Le Temple de Chicomecoatl
Sanctuaire sur pyramide
Cour
<i>Cuauhsxicalli</i>
Chambre où est gardée l' <i>ixiptla</i>

5.3.1b. Combien de temples du maïs y avait-il dans la ville ?

Ce qui complique cette analyse est l’allusion à plusieurs endroits qualifiés de sanctuaires consacrés aux dieux du maïs en Ochpaniztli et dont la localisation n’est pas indiquée. Motolinía relate qu’il y en avait un dans chaque « *parcialidad* » de Tenochtitlan et que dans chacun était sacrifiée une femme²⁰⁷. Durán spécifie – lors de la description de la veille dans la cour du temple de Chicomecoatl – que chaque quartier réalisait individuellement cette pénitence ce qui, peut-être, doit être interprété comme étant une allusion aux quatre « *parcialidades* » dont avait parlé Motolinía²⁰⁸. En analysant la liste des édifices dans l’Annexe du Livre II, on peut repérer la présence d’un moins quatre temples – tous qualifiés de « *cu* » - consacrés au culte du maïs : l’Iztac Cinteutl Iteopan, les deux temples appelés Cinteopan – l’un caractérisé, comme on l’a vu, par le sacrifice de Chicomecoatl et l’autre par la présence de l’effigie de Cinteotl – et, pour terminer, le Xochicalco où les *ixiptla* sacrifiées étaient celles du Iztac Cinteotl et du Tlatlahuqui

²⁰⁷ Motolinía (1971, chap. 16, p. 52).

²⁰⁸ Durán (1984, t. I, chap. XIV, p. 137).

Cinteotl, c'est-à-dire le Cinteotl Blanc et Rouge. On pourrait s'interroger sur la possibilité qu'au moins une partie de ces bâtiments fasse référence aux temples du maïs localisés dans les *parcialidades* de la ville, mais nous n'avons pas d'éléments suffisants pour le déterminer. De la même manière, il apparaît tentant de rattacher les avatars colorés du dieu du maïs mûr mentionnés dans les descriptions de ces lieux de culte avec une logique basée sur les quatre colorations de la céréale ainsi qu'avec les directions cosmiques. Rappelons que Cinteotl représentait l'une des entités surnaturelles mexicaine porteuse de la capacité de fragmentation chromatique qui lui permettait d'avoir une nature quadruple, et que l'agencement des espaces sacrés de la ville en fonction de cette logique multicolore garderait toute sa cohérence²⁰⁹. Un aspect qu'on peut prouver, en revanche, est qu'au moins deux des lieux de culte consacrés au maïs – qu'ils aient été ou non présents aussi dans l'enceinte sacrée de Tenochtitlan – se localisaient aussi dans deux quartiers.

Deux sanctuaires d'importance remarquable sont mentionnés dans le récit de Sahagún ; l'un localisé dans le quartier de Pochtlan et l'autre dans celui de Xochicalco.

5.3.2. Le Pochtlan, un espace consacré au Feu et au Maïs ?

La version nahuatl du *Codex de Florence* explique que le masque fait avec la peau de la cuisse de la victime incarnant Toci était ramené en toute hâte à Pochtlan où il était porté par l'*ixiptla* de Cinteotl, fils de Toci. Nous avons remarqué que la version espagnole ne mentionne pas le Pochtlan, mais spécifie que le masque était ramené au « *cu* » de Cinteotl dont l'*ixiptla* se trouvait dans un autre temple, par rapport au temple de Toci²¹⁰. Plus loin, le texte fait probablement allusion au même temple en expliquant qu'il contenait l'effigie du dieu et, ensuite, pendant le déplacement des deux *ixiptla* du temple de la déesse au temple du dieu du maïs, le texte relate de la cérémonie qui avait lieu près du *tzompantli* qui se trouvait « *en el cu de su hijo Cinteotl* »²¹¹. D'après cette description, il est légitime de supposer que, dans le *tlaxilacalli* de Pochtlan, il y avait une enceinte dédiée au culte du dieu du maïs, à l'intérieur de laquelle il y avait au moins un *tzompantli* ainsi que la présence

²⁰⁹ Les avatars de Cinteotl étaient l'*Iztac* Cinteotl, le *Cozauhqui* Cinteotl, le *Tlatlanbqui* Cinteotl et le *Yayahbqui* Cinteotl, correspondant aux couleurs blanc, jaune, rouge et noir. Pour une analyse approfondie portant sur la signification et la fonction des fragmentations chromatiques au sein du panthéon nahua, nous renvoyons le lecteur à Dupey García (2010a et 2010b).

²¹⁰ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 120) ; Sahagún (1989, t. I, p. 148).

²¹¹ *Ibidem*, p. 149-150.

probable d'autres édifices comme la résidence des prêtres ou les chambres de jeûne et pénitence annexées à la pyramide. En raison de ces données, nous considérons comme étant possible que le Cinteupan II de la liste de l'Annexe, dont on dit qu'il hébergeait la statue de la divinité en l'honneur de laquelle étaient pratiqués des sacrifices, puisse correspondre précisément avec le temple du maïs de Pochtlan²¹².

Malheureusement, ce passage d'Ochpaniztli est le seul où le Pochtlan est mentionné en relation avec le culte du maïs puisque, dans les autres passages du document, comme souligné dans l'analyse de la vingtaine de Xocotl Huetzi, ce lieu est cité exclusivement en relation avec le culte du dieu des marchands Yiacatecuhtli et celui du dieu du feu Xiuhtecuhtli.

Comme mis en évidence dans le chapitre dédié à Xocotl Huetzi, dans la liste des prêtres, Sahagún signale que Pochtlan était un « *cu* » consacré à Yiacatecuhtli et que le grand prêtre de Pochtlan et de Chiconquiahuitl s'occupaient de rassembler tout ce qu'il fallait pour la mort de son *ixiptla*²¹³. Cependant, selon la liste des édifices du Grand Temple, Pochtlan serait aussi un monastère – *calmecac* – où résidaient les prêtres qui offraient de l'encens au sommet du temple – « *cu* » - de Yiacatecuhtli²¹⁴.

Comment peut-on justifier, l'association existant entre ce lieu et le dieu du maïs ? La première considération concerne une caractéristique des *calpulli* déjà mentionnée, c'est-à-dire le fait que souvent ils pouvaient être dédiés à plusieurs entités surnaturelles et, par conséquent, compter plusieurs *calpulteotl*. Ensuite, une réponse plausible nous vient d'une étude menée par Guilhem Olivier sur le symbolisme et l'iconographie des divinités vénérées par la classe sociale des *Pochteca*²¹⁵. Dans le cadre de l'analyse iconographique des dieux de la corporation, il remarque deux aspects particulièrement intéressants, c'est-à-dire la relation que la classe marchande entretenait avec Venus, le Tlalocan et le maïs.

Premièrement, parmi les divinités associées aux marchands, Alvarado Tezozomoc mentionne la présence d'un dieu appelé Meteotl, « Dieu Agave »²¹⁶. Or, Olivier souligne que la déesse de l'agave Mayahuel partageait avec Yiacatecuhtli la même peinture faciale,

²¹² Il est vrai que dans le texte relatif à ce bâtiment, dans l'Annexe, on spécifie que l'*ixiptla* de Cinteotl était tuée pendant la journée avec d'autres captifs, ce qui ne correspond pas aux rituels d'Ochpaniztli, mais cela n'empêche pas de penser que ce même temple ait pu être utilisé pour d'autres cérémonies lors d'autres fêtes mensuelles.

²¹³ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 213) ; Sahagún (1989, t. I, p. 196).

²¹⁴ *Ibidem*, pp. 187-188 ; *Ibidem*, p. 186.

²¹⁵ Une partie de cette analyse a déjà été présentée dans le chapitre consacré à Xocotl Huetzi (*Supra*, chap. III, V, 5.3).

²¹⁶ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. I, p. 55).

en quinconce, du dieu vénusien Tlahuizcalpantecuhtli²¹⁷. Cela ne va pas sans rappeler l'importance attribuée à cette planète par cette corporation, comme expliqué par le Livre IX du *Codex de Florence* dans lequel il est question des rituels mis en scène lors de l'émergence de l'étoile du matin dans le ciel²¹⁸. Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer l'étroite relation existant entre l'étoile du matin et Cinteotl-Itztlacolihqui. Rappelons aussi que dans les « *Primeros Memoriales* » le rituel pendant lequel l'*ixiptla* du dieu du maïs ramène le masque au Popotl Temi est appelé « *Payna achtouah in imexayac* », « sa face de cuisse court rapidement, va devant »²¹⁹. Or, le mot *imexayac*, formé par *metztli* – jambe – et *xayacatl* – visage, masque – pourrait aussi se décomposer en me(tl)-xayac, donnant donc comme traduction « sa face d'agave »²²⁰. Deuxièmement, Olivier suggère la probable relation existant entre le dieu des marchands et le Tlalocan à travers l'analyse du chant sacré dédié à Yiacatecuhtli. Un passage en particulier a retenu l'attention du spécialiste, « *cuillo atl iyollo, nechvalyavicatiaque xalli itepenhya* », traduit par « Ensuite, mon prêtre m'a fait conduire au cœur de l'eau, à l'endroit où est répandu le sable »²²¹. Or, ces deux vocables tout comme un troisième, *chalchihpetlcalco* « le coffre de jade », ne seraient que des épithètes qui font clairement allusion à l'ambiance aquatique et féconde de l'au-delà des dieux de la pluie²²². Là encore, les relations existant entre les entités aquatiques et celles associées à la germination du maïs sont fort nombreuses. Il suffit de rappeler, à ce propos, que Chicomecoatl était l'un des Tlaloque résidant au Tlalocan et que cette demeure des défunts se confondait précisément avec le Cincalco, la Maison du Maïs²²³.

Zantwijk suggère que les Pochteca devaient jouer un rôle important en Ochpaniztli, en raison du fait que certaines cérémonies du mois avaient lieu dans un de leurs principaux quartiers. Ce détail ne va pas sans rappeler que dans la planche consacrée

²¹⁷ L'auteur se base sur la comparaison entre la représentation de Mayahuel de la planche n° 8 du *Codex Borbonicus* et celle de Yiacatecuhtli contenue dans la planche n° 36 du *Codex de Florence* (Olivier 1999, p. 80). Voir la comparaison avec les deux représentations de Tlahuizcalpantecuhtli contenues dans la planche n° 19 du *Codex Borgia*.

²¹⁸ Sahagún (1950-1982, Livre IX, chap. 9, p. 41) ; Sahagún (1989, t. I, p. 562-564). Olivier souligne l'importance que Vénus jouait aussi en territoire maya, toujours en relation à l'activité mercantile, puisque le dieu L – qu'on sait correspondre à Yiacatecuhtli – est représenté comme étant un aspect de la planète Vénus dans le *Codex de Dresde* (Olivier 1999, p. 80).

²¹⁹ Sahagún (1974, pp. 45-49). Sullivan traduit par « He Runs Swiftly » (Sahagún 1997, p. 63).

²²⁰ Cette interprétation a été proposée lors du Cours de Nahuatl de Danièle Dehove, tenu au cours de l'année 2009/2010 à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales, à Paris.

²²¹ Garibay (1958, p. 202) traduit par « *Mis sacerdotes, el corazón del agua me vinieron a traer, de donde es el derramadero de arena* » ; Saurin (1999, p. 168).

²²² Olivier (1999, p. 81). López Austin et López Luján s'appuient sur ce passage pour interpréter le symbolisme aquatique du *Coaxalpan*, l'un des espaces sacrés localisés dans la plateforme du Templo Mayor. Nous y reviendrons (López Austin-López Luján 2009, p. 251).

²²³ Graulich (2000a, p. 124) ; Ragot (2000, pp. 140-146).

à Ochpaniztli, dans le *Codex Tudela*, le dieu représenté à côté de Toci-Tlazolteotl est précisément Xiuhtecuhtli²²⁴. Cependant, comme analysée par Boone et Batalla Rosado, cette image n'est que la copie exacte de celle visible dans la fête précédente, Xocotl Huetzi, mois effectivement consacré au dieu du feu. Qui plus est, le texte du *Codex Tudela* ne fait aucune mention du dieu du feu²²⁵. Nous y reviendrons. Finalement, il apparaît fondamental de rappeler que Xiuhtecuhtli n'était autre que le feu primordial, identifiable à Cinteotl-Venus, la première lumière du monde²²⁶. Xiuhtecuhtli, accompagné précisément par Yiacatecuhtli, était la dernière divinité qui rejoignait la terre, lors des cérémonies de Teotleco²²⁷. Par ailleurs, le commentaire de la fête de Quecholli du *Codex Telleriano-Remensis* mentionne Yiacatecuhtli et Mixcoatl-Venus parmi les étoiles qui tombèrent sur terre en se transformant en monstres *tz̄it̄zimime*²²⁸.

Même si cette interprétation ne donne pas une réponse définitive à la question relative au temple de Cinteotl en Pochtlan, nous pensons qu'elle peut au moins suggérer la coexistence cohérente du culte du dieu du maïs et du culte du dieu des marchands et du feu dans les espaces sacrés d'un même *calpulli*. La connotation de pourvoyeurs de richesses propre aux dieux auxquels les Pochteca souhaitaient s'apparenter, en effet, représentait sans doute un attribut typique de Cinteotl-Itztlacoliuhqui.

5.3.3. Le Xochicalco, « Dans la Maison des Fleurs »

Le Xochicalco²²⁹ – « Dans la Maison des Fleurs » - était le lieu où se déroulaient les sacrifices de plusieurs *ixiptla* : celle du Cinteotl Rouge, du Cinteotl Blanc, de la déesse de l'eau Atlantonan ainsi que des Cihuateteo. Un *calpulli* consacré au Chichiltic Cinteotl est mentionné par Alvarado Tezozomoc lors des aventures inhérentes aux pérégrinations

²²⁴ *Codex Tudela* (1980, pl. n° 21 ; 2002, p. 207).

²²⁵ Boone (1977, p. 114-115) ; Batalla Rosado (1999, pp. 444-445).

²²⁶ Xiuhtecuhtli et Tlahuizcalpantecuhtli sont représentés en tant que patrons de la Treizaine 1 Serpent dans la planche n° 9 du *Codex Borbonicus* et parmi les offrandes représentées dans la feuille, il y a un récipient rempli d'épis de maïs. À la planche n° 12 du même document, en revanche, Cinteotl-Itztlacoliuhqui est patron de la Treizaine 1 Léopard et il est représenté sous le glyphe tripartite de Venus. (*Codex Borbonicus* 1991, pl. n° 9 et 12 ; Graulich 1999, p. 115).

²²⁷ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 31, p. 129). À ce propos, voir aussi l'analyse du chant à Yiacatecuhtli analysé par Saurin (Saurin 1999, pp. 172-173).

²²⁸ *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pp. 14-15) ; Quiñones Keber (1995, pp. 146-147).

²²⁹ Le vocable Xochicalco peut se décomposer en Xochi(tl)-cal(li)-co, ce qui correspond à dire « Le lieu de la maison des fleurs ».

mexicas²³⁰. Qui plus est, son statut de quartier s'avère confirmé, dans cette même source, par l'étude de l'inauguration du Grand Temple sous le règne d'Ahuitzotl, dans laquelle le Xochicalco figure parmi les temples de la ville, appelés par Alvarado Tezozomoc « *degolladeros* », où avaient lieu les mises à mort massives. Une mention successive fait allusion à « *la gran plaza Suchicalco* » ainsi qu'à l'exigence du renouvellement des *tzompantli* des temples où avaient eu lieu les sacrifices afin d'y accrocher les têtes des nouvelles victimes²³¹. Ces trois passages nous renseignent sur les éléments qui constituaient ce lieu, car il s'agissait certainement d'un quartier, dont l'enceinte comprenait un temple sur pyramide – il est qualifié de « *cu* » par Sahagún – auquel il faut ajouter au moins une place et un *tzompantli*. Les mentions du Xochicalco ne s'arrêtent pas là. Dans la liste des édifices de l'Annexe de Sahagún il y a au moins deux autres bâtiments, en suivant l'interprétation proposée par Aurélie Couvreur, qui s'y rattachent : l'Aticpac et le Netlatiloyan²³². Dans le premier, qualifié d'oratoire, on offrait de l'encens aux déesses Cihuateteo quand régnait le signe Chicome coatl, tandis que dans le deuxième, qualifié de « grotte », on enterrait les peaux des Cihuateteo écorchées dans le Xochicalco en Ochpaniztli. Ce lieu se situait fort probablement à la base de la pyramide, tout comme dans le Yopico consacré à Xipe Totec²³³.

Cela pourrait paraître surprenant de compter l'Aticpac parmi les édifices mis en relation au Xochicalco, étant donné qu'il n'y a aucun trait commun manifeste. Toutefois, nous nous basons sur la convaincante interprétation de Couvreur qui, en reprenant l'étude de Graulich sur les rituels des vingtaines, souligne que l'Aticpac Xochipilli Teuhoatzin était le prêtre chargé du culte de la déesse Aticpacalqui Cihuatl. Une fois que sa personnification était morte, un prêtre l'écorchait, revêtait sa peau et allait se promener en tenant une caille vivante entre ses dents²³⁴. La chercheuse française a mis en évidence que, si l'étymologie du nom Aticpac pourrait permettre de compter cette déesse parmi les entités surnaturelles liées à l'eau, le nom du prêtre qui s'occupait de son culte fait clairement référence au domaine du maïs, en raison du lien existant entre Xochipilli et

²³⁰ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. I, p. 55).

²³¹ *Ibidem*, chap. LXXII, pp. 306-310.

²³² Comme signalé dans le chapitre dédié à Tlacaxipehualiztli, dans la liste des édifices du Livre II de Sahagún il y a deux espaces portant le même nom.

²³³ Aticpac était aussi le nom d'un *tlaxilacalli* dans la liste fournie par Alvarado Tezozomoc (Alvarado Tezozomoc 2001, chap. II, p. 58). Selon cet auteur, c'est dans un lieu dénommé Aticpac que fut élevé Motecuhzoma II (*Ibidem*, chap. CV, p. 455). Il faut aussi signaler que l'Aticpac est mentionné comme étant l'un des *calpulli* regroupés autour du temple de Huitzilopochtli lors de l'une des étapes des pérégrinations mexicas, à Coatepec, selon la « *Crónica Mexicana* » d'Alvarado Tezozomoc (2001, chap. II, p. 58). La donnée est également reprise par Torquemada (1975-1983, livre II, chap. LXII, p. 254).

²³⁴ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 212-213) ; Sahagún (1989, t. I, p. 196).

Cinteotl²³⁵. Par ailleurs, rappelons que la déesse représentée dans la planche n° 29 du *Codex Borbonicus*, avec une caille entre ses dents, est précisément une déesse du maïs, visiblement en relation avec le bâtiment orné d'épis et de roseaux.

Nous pouvons donc proposer le cadre suivant :

Xochicalco
Sanctuaire sur pyramide (« <i>cu</i> »)
Cour
<i>Tzompantli</i>
Oratoire avec offrandes d'encens (Aticpac)
Grotte où l'on jetait les peaux (Netlatiloyan)

Malheureusement, les informations à notre disposition pour reconstruire la localisation du Xochicalco demeurent insuffisantes. Nous retrouvons une mention d'un endroit appelé Xochicalco dans le Livre XII de Sahagún, dans un passage où il est question de l'arrivée des Espagnols de Cortés près de la place du marché de Tlatelolco, qu'on sait être le dernier rempart de la résistance mexica. Le passage dit : « [...] Et là-bas à Xochicalco, parmi les maisons, on entraît [...] »/« [...] *yoan in vncan xuchicalco in caltzalan in calacoia* [...]»²³⁶. Ce quartier est mentionné avec ceux de Copalnamacoyan et Ateccocolocan, localisés par Alfonso Caso dans la partie nord-orientale de Mexico-Tlatelolco²³⁷. Nous nous trouvons donc en présence d'un autre redoublement toponymique avec un même nom de *tlaxilacalli* mentionné pour Tenochtitlan et aussi pour Tlatelolco. Les arguments proposés par Rudolf van Zantwijk, afin d'identifier la localisation du Xochicalco, en revanche, se basent exclusivement sur un raisonnement de

²³⁵ Seler fut le premier chercheur à mettre en évidence la vocation solaire de Macuilxochitl-Xochipilli, ainsi que son association avec le dieu du maïs (Seler 1963, vol. I, p. 106 ; 1990-1998, vol. III, pp. 262-263). Dans la planche n° 27 du *Codex Borbonicus*, qui illustre la vingtaine de Huey Tecuilhuil, un personnage aux attributs de Cinteotl-Xochipilli est représenté sur une litière décorée d'épis de maïs, appelée Cincalco dans le *Codex de Florence* (*Codex Borbonicus* 1991, pl. 27 ; Sahagún 1950-1982, Livre IX, chap. 17, p. 80), tandis que la planche n° 90r du *Codex Magliabechiano* associe Xipe-Xochipilli à la déesse du maïs jeune Xilonen (*Codex Magliabechiano* 1996, p. 223 ; Graulich 1999, p. 296). Le chant consacré à Xochipilli, dans les Annexes du Livre II du *Codex de Florence*, relate à son tour cette identification (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexes, p. 231 ; Garibay 1958, p. 100 ; Saurin 1999, pp. 94-101). Finalement, il importe de signaler que, dans l'offrande n° 78 du Temple Rouge Sud consacré à Macuilxochitl-Xochipilli, ont été découverts cinq *chicahuaztli* ou bâtons de sonnailles constitués de roche volcanique, un attribut typique des dieux de la pluie et de la végétation, ici associé au dieu des fleurs (Olmedo Vera 2002, p. 161). Rappelons également que, dans le mythe de la création du soleil contenu dans P« *Histoire du Mexique* », le fils de Piltzintecuhtli et Xochiquetzal ne s'appelle pas Cinteotl mais Xochipilli (Thévet 2011, p. 153).

²³⁶ Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 36, p. 107) ; Sahagún (1989, t. II, p. 853).

²³⁷ Caso (1956, p. 39).

type symbolique-religieux. Il considère que – étant donné que l'étymologie du nom porte sur la fertilité et sur l'importance de la culture du maïs – il devait se situer en Moyotlan, aux dépendances du quartier de Yopico dont le dieu *calpulteotl*, Xipe Totec, était également étroitement lié aux domaines du rajeunissement et de l'abondance²³⁸ (Fig. 88). Etant donné que l'auteur n'apporte aucune preuve fiable en ce qui concerne cette association, nous rejetons son interprétation en raison des données trop fragmentaires. Finalement, nous rejetons l'hypothèse proposée par Rodríguez Soriano qui identifie le temple de Cinteotl à Pochtlan avec le Xochicalco²³⁹. Nous avons essayé de démontrer qu'il s'agissait bien de deux quartiers différents et non pas d'un seul lieu de culte.

5.3.3a. La dimension aquatique et le maïs solaire

Il est intéressant de terminer cette analyse consacrée à ce lieu de culte en soulignant le caractère polysémique et d'opposition des domaines auxquels ce vocable fait référence. Xochicalco était l'un des noms du paradis mythique, Tamoanchan, qui se confondait, dans la pensée religieuse des anciens Mexicains, avec le Tlalocan, l'au-delà aquatique de Tlaloc²⁴⁰. Cela constitue, par conséquent, une référence à Atlatonan, déesse à l'honneur pendant la fête et sacrifiée précisément ici. Il s'agissait aussi d'un nom donné au *temazcal*, le bain de vapeur souvent utilisé par les anciens Mexicains en tant que lieu d'ablution et purification. Or, les sources écrites et pictographiques témoignent que cet endroit était sous la directe protection de la déesse Toci-Tlazolteotl, divinité associée à l'expiation des péchés et à la purification spirituelle²⁴¹. C'était aussi le nom d'un endroit du palais royal consacré aux chanteurs et aux poètes, dont le patron était le dieu Xochipilli-Macuilxochitl²⁴². Cette relation n'est pas étrange, dans la mesure où nous avons vu que ce dieu était étroitement lié aux divinités du maïs, en particulier à Cinteotl. Comme nous avons vu, dans la description de l'édifice appelé Aticpac, c'est l'Aticpac Xochipilli Teohuatzin – le Grand Prêtre d'Aticpac Xochipilli – qui est chargé de la préparation à la mise à mort de l'une des Cihuateteo. Or, le Cinteotl Rouge, tué à Xochicalco, est souvent

²³⁸ Zantwijk (1985 p. 89).

²³⁹ Rodríguez Soriano (2007, p. 171).

²⁴⁰ Graulich (2000a, pp. 251-264) ; Ragot (2000, pp. 127-137 ; 152-160).

²⁴¹ Sahagún (1950-1982, Livre I, Annexes, p. 70 ; Livre VI, chap. 27, p. 153) ; *Codex Magliabechiano* (1996, p. 213-214, pl. n° 77r).

²⁴² Garibay (1987).

interprété par les spécialistes comme étant un autre aspect de Xochipilli dans son aspect solaire de divinité de l'aurore²⁴³. Si, d'un côté, les domaines de l'eau, de la terre et du maïs s'interpénètrent, de l'autre côté émerge aussi une logique d'opposition. Effectivement, Tlatlahuqui Cinteotl, entité éminemment solaire, ayant trait à la partie lumineuse et sèche du cosmos mésoaméricain, était sacrifié dans le même espace sacré qu'une déesse aquatique et terrestre. Ce phénomène, déjà rencontré tout au long du tour d'horizon des célébrations mensuelles de l'année solaire mexicaine, nous renseigne une fois de plus sur le caractère fondamental que ces jeux d'antinomies détiennent dans la logique d'utilisation des espaces voués au culte des membres du panthéon des anciens Nahuas. Il s'agit d'un thème sur lequel nous reviendrons.

Pour l'instant, sans avoir la prétention d'être exhaustif sur un thème qui s'éloigne du sujet central de cette recherche, il est judicieux de compléter cette analyse en présentant quelques exemples tirés des documents pictographiques dans lesquels les acteurs des rites réalisés dans le Xochicalco, ou du moins certains aspects de leurs personnalités divines, montrent une relation avec des édifices fleuris. Dans la planche n° 44 du *Codex Borgia* (Fig. 86), la déesse Xochiquetzal – l'un des aspects de la déesse-mère – est montrée à l'intérieur d'une enceinte décorée de fleurs, chalchihuitl et couteaux de silex. La déesse, qui présente les dents et les griffes de Tlaloc, est étendue au dessus d'une entité surnaturelle féminine en forme de *malinalli* tordu et, du cœur localisé au milieu d'un symbole solaire situé dans son ventre, pousse une plante fleurie multicolore. Dans ses branches est perché un colibri avec le visage et le couvre-chef de Quetzalcoatl. Une chauve-souris, qui tient un cœur, entre dans l'enceinte et dirige vers Xochiquetzal deux flots de sang précieux. En correspondance avec les trois entrées de l'enceinte, trois personnages sortant du corps d'un serpent se font mordre le nez par trois animaux : un jaguar, un aigle et un quetzal. L'environnement représenté dans la planche a été interprété comme étant une Xochicalli, correspondant à la région méridionale, par Seler²⁴⁴. Anders, Jansen et Reyes García considèrent cet endroit comme la « cour de la Maison des fleurs précieuses » où a lieu le rite de perforation du nez des futurs gouvernants²⁴⁵. Boone attire l'attention sur la possibilité que cette image puisse illustrer le Tamoanchan. Selon la chercheuse américaine, on serait en présence d'une évocation du mythe de la naissance

²⁴³ *Supra*, chap. III, IV, 5.1..

²⁴⁴ Seler (1963, vol. I, pp. 49-50).

²⁴⁵ Ce rite est comparé à celui qui est visible dans la *Historia Tolteca-Chichimeca*, où l'on perfore le nez des futurs chefs, après avoir été nourris au dessus des arbres par un aigle et un jaguar (*Historia Tolteca-Chichimeca* 1989, pl. 20-21r ; Anders-Jansen-Reyes García 1993, p. 234).

des fleurs, ainsi que du cycle menstruel féminin, précisément assimilé aux gerbes fleuries, raconté dans le *Codex Magliabechiano*²⁴⁶. Milbrath, en revanche, établit des liens entre les contenus des planches du Borgia, comprise entre la n° 29 et la n° 46, et les dix-huit fêtes de l'année solaire mexicaine. Selon la chercheuse américaine, l'illustration de la planche n° 44 ferait référence aux cérémonies du mois de Huey Pachtli, où les dieux à l'honneur étaient Tlaloc et Xochiquetzal, et à celles d'Atamalqualiztli, en raison de la présence de l'arbre fleuri, allusion à celui de Tamoanchan²⁴⁷. Olivier, finalement, interprète cette scène comme étant une représentation du rite de passage à l'âge adulte pour les hommes – à travers la perforation du nez – et pour les femmes – à travers la première menstruation²⁴⁸. Si, dans ce contexte, les fleurs s'insèrent dans une dimension manifestement terrestre, dans d'autres documents pictographiques le domaine du sacré associé change. Dans la planche n° 13 du *Codex Cospi* (Fig. 87), le dieu Cinteotl est représenté en train d'offrir de l'encens devant un temple au toit de paille et orné de fleurs. L'intérieur de l'édifice montre une trame typiquement terrestre et un oiseau au riche plumage est en train de chanter. Aux pieds du bâtiment se trouve une offrande composée de fleurs et de caoutchouc. Le dieu serait représenté en tant que patron de la direction cosmique orientale, dont les pierres précieuses qui sortent des volutes d'encens, et les gerbes fleuries qui s'enfuient de la bouche de l'oiseau, montreraient le caractère fécondant, associé au lever de l'astre diurne²⁴⁹. À l'issue de cette lecture fort instructive, il importe de signaler que ces édifices aux toits fleuris sont associés, dans les illustrations du Borgia, à des entités solaires comme Tonatiuh et Xochipilli²⁵⁰. Nous considérons que le cadre qui émerge de cette brève analyse iconographique réitère le symbolisme d'opposition apanage des fleurs, dans la vision du monde des anciens Mexicains, végétaux associés à la fois à la dimension terrestre et solaire. Lors de l'analyse des déplacements cérémoniels d'Ochpaniztli, nous

²⁴⁶ *Codex Magliabechiano* (1970, pl. 61v) ; Boone (2007, p. 204).

²⁴⁷ Milbrath (2007, p. 175).

²⁴⁸ Olivier sous presse.

²⁴⁹ Aguilera (1988, pp. 75-86) ; *Codex Cospi* (1992, pl. n° 13, p. 112) ; Pastrana Flores (2008, pp. 69-70).

²⁵⁰ À la planche n° 18 Tonatiuh est en train d'offrir de l'encens en direction d'un temple au toit orné de fleurs et chalchihuitl. La présence d'un hibou, à l'intérieur, serait la preuve, selon Selser, qu'il s'agit d'un bâtiment qui représente symboliquement la terre. À la planche n° 37, un temple rouge, au toit orné de deux bandes, l'une décorée de fleurs et chalchihuitl, l'autre de couteaux de silex et symboles vénusiens, est la demeure d'un dieu assimilé, par le savant allemand, à Macuilxochitl-Xochipilli. À la planche n° 42, le dieu associé serait Ahuiateotl, la contrepartie masculine des Cihuateteo, tandis qu'à la planche n° 49, où l'on voit représentée la direction cosmique orientale, c'est encore une fois le dieu du soleil qu'on retrouve en train d'offrir un cœur humain au symbole solaire qui se trouve à l'intérieur d'un sanctuaire également décoré de fleurs précieuses. Pour terminer, à la planche n° 51, un autre temple Xochicalli, cette fois-ci assimilé à l'ouest, présente, à l'intérieur, une calebasse à tabac. Le dieu associé au sanctuaire présente, à la fois les traits de Tonacatecutli, Cinteotl et Xochipilli (Selser 1963, vol. II, pp. 34, 44, 89, 92, 211-212).

reviendrons sur cet attribut. L'évidente dimension polysémique, mise en évidence par les espaces culturels consacrés à l'eau, à la terre et au maïs, nous amène également à contester l'interprétation des rituels d'Ochpaniztli proposée par DiCesare. L'étude du *Codex Borbonicus* avait emmené la chercheuse américaine à voir dans la fête du Balayage un corpus de cérémonies exclusivement dédiés à la déesse Toci-Tlazolteotl et focalisées sur la dimension purificatrice de rénovation dont la déesse était patronne. À l'issue de cette considération, elle propose également que la grande redondance conférée aux rites en l'honneur de la dimension végétale et aquatique, dans le document pictographique examiné, serait une anomalie ayant pour but de commémorer la fin de la grande famine qui avait frappé la Vallée de Mexico dans les années 1 Lapin et 2 Roseau. À partir de cette hypothèse, DiCesare mentionne les fouilles archéologiques réalisées dans le Cerro Tlaloc et à Tetzcotzinco, où sont localisés les restes d'un temple consacré au seigneur des montagnes et de la pluie. La découverte, dans la colline de Tetzcotzinco, de différents fragments d'une coiffure *amacalli* – la même normalement arborée par Chicomecoatl – ainsi que de deux sculpture entaillées dans la roche et porteuses d'attributs typiques des déesses féminines liées au cycle du maïs, prouveraient l'existence, par le passé, d'un autre autel consacré à la déesse du maïs, probablement érigé par Nezahualcoyotl vers la moitié du XV^e siècle, à l'époque où la grande famine s'était terminée²⁵¹. DiCesare utilise ces données afin de prouver que l'assimilation du culte de la pluie et du culte du maïs peut se reconduire à une époque historique bien précise et qu'elle aurait été causée par un événement négatif de grand impact²⁵². Néanmoins, il semble fondamental de souligner que l'intersection à mailles étroites existant entre les différents champs d'actions des divinités mexicains est une caractéristique profondément structurale de la pensée religieuse des anciens Mexicains, actuellement encore extrêmement vivante au sein des sociétés indigènes contemporaines et dont l'insertion dans un horizon strictement historique ne représenterait qu'une évidente réduction. Qui plus est, rappelons que les connexions existant entre les dieux de la pluie et de la végétation remontent à une époque bien antérieure à la grande famine mentionnée par les sources. Les exemples sont nombreux ; toutefois nous nous limiterons à en évoquer seulement quelques uns : plusieurs stèles de Izapa (400-100 av. J.-C) montrent une divinité au grand nez associée à la fois à la pluie et au maïs, puisque de sa bouche sort un jet d'eau, alors que, dans la partie supérieure de la tête, la figure arbore un élément tripartite, typique de l'épi de maïs. Le Palais de Zacuala, à

²⁵¹ Townsend (1999, pp. 162-165) ; Lesbre 2001, pp. (326-328).

²⁵² DiCesare (2009, pp. 123-152).

Teotihuacan, contient une peinture murale où un personnage, qui porte les « lunettes » de Tlaloc, charge sur le dos un filet rempli d'épis de maïs et il tient une plante du précieux aliment dans la main droite²⁵³. Pour en revenir à l'époque mexica, ne retrouvons-nous peut-être pas le dieu Cinteotl – arborant les attributs caractéristiques du dieu du maïs mûr – peint à l'intérieur du sanctuaire de Tlaloc appartenant à la Phase II du Templo Mayor²⁵⁴ ?

5.4. Les espaces du Huey Teocalli

5.4.1. La rupture du Tonacatepetl et l'instauration de l'alternance

La fête du Balayage a mis en évidence encore une fois le rôle de tout premier ordre que tenait le Templo Mayor dans le cadre de la géographie sacrée de la capitale mexica ainsi que de son centre cérémoniel. La lecture détaillée du tableau relatif aux lieux de culte, selon Sahagún et Durán, met particulièrement en relief quels étaient les différents espaces rituels de la pyramide qui jouaient un rôle fondamental dans la mise en scène des étapes de la fête. Dans le récit de Sahagún, la Grande Pyramide devient le théâtre de la distribution du maïs des quatre couleurs de la part des prêtres de Chicomecoatl, au coucher du soleil du 20^e jour du mois. Les gens, afin de s'en emparer, provoquaient des bagarres et les informateurs du franciscain spécifient que ce rite avait lieu à l'endroit appelé *jtlacquaian diablo*, ce qu'on a dit être l'*Apetlac*.

Plusieurs chercheurs ont reconnu une ressemblance manifeste entre ce rituel et celui représenté à la planche n° 30 du *Codex Borbonicus*. En particulier, il apparaît significatif de s'appuyer sur les interprétations de Paso y Troncoso, DiCesare et Dupey García afin d'y voir plus clair par rapport au symbolisme qui unissait les dimensions mythique, rituelle et spatiale de cet événement.

²⁵³ Pérez Suárez (1997, p. 46).

²⁵⁴ La figure du dieu du maïs est représentée deux fois, de manière spéculaire, dans les deux piliers et tournée vers la porte d'accès du sanctuaire remontant à une période comprise entre 1375 et 1427. Debout sur une bande de couleur bleue, le personnage apparaît recouvert de couleur ocre et arborant deux éléments typiquement visibles dans la parure du dieu du maïs mûr. Avant tout, on peut identifier les deux bandes noires qui lui traversent le visage (Seler 1963, vol. I, p. 167), ainsi qu'un collier duquel pend un disque d'or, appelé *teocuitlacomalli*, un attribut que Cinteotl partage précisément avec d'autres divinités du maïs et de l'eau (*Codex Borgia* 1993, pl. n° 14 et 57 ; López Austin-López Luján 2009, pp. 407-410). Rappelons aussi la découverte du vase appartenant à la Phase IVb du Templo Mayor (1469-1481). Ce récipient – retrouvé dans la chambre III, remplie de cinq cents objets dont le symbolisme portait sur la dimension de la fertilité et des aliments – montre d'un côté, la déesse Chicomecoatl et, de l'autre, le dieu Tlaloc. Les pièces présentes à l'intérieur étaient de petites perles de pierre verte ainsi que des figurines *mezcala*, provenant de l'État de Guerrero (*I Tesori degli Aztechi* 2004, p. 291).

Francisco del Paso y Troncoso, dans son commentaire du *Codex Borbonicus*, n'hésite pas à chercher à tout prix des associations entre les édifices représentés et le récit du moine franciscain, ce qui l'amène à identifier les deux bâtiments représentés à planche n° 29 – et entre lesquels est représentée la personnification de la déesse du maïs sacrifiée – comme étant le Cinteopan – celui de gauche – et l'*Apetlac* – celui de droite. En revanche, il n'arrive pas à identifier la plateforme sur laquelle – planche n° 30 – sont dressés la déesse du maïs et ses quatre prêtres incarnant les Tlaloque-Chichicomcoa des quatre couleurs. Lisons le passage du texte :

« Ce dernier [temple], comparé avec le Cinteopan, est plus réduit et il doit être le même que quelque auteur appelle « la table de Huitzilopochtli », temple petit sur lequel montaient les ministres de Chicome coatl habillés avec les peaux des victimes qu'ils avaient sacrifiées, et depuis le sommet répandaient sur les environs, parmi d'autres semences, du maïs des quatre couleurs : blanc, jaune, rouge et noir »/ « *Este último [templo], comparado con el Çintéupan, es más reducido, y debe ser el mismo que algun autor llama « la mesa de Uitçil-opoxtlí », templo pequeño al cual subían los ministros de Xicome-keóatl vestidos con las pieles de las víctimas que habían sacrificado, y desde arriba regaban sobre los circunstantes, entre otras semillas, maiz de cuatro colores : blanco, amarillo, rojo y prieto [...] »²⁵⁵.*

Et ensuite :

« Je fais rentrer dans cette section seulement ces cinq figures humaines magnifiquement ornées, et situées debout sur la partie supérieure du temple qui occupe le centre de la page »/ « *Hago entrar en esta sección tan solo aquellas cinco figuras humanas ataviadas vistosamente, y colocadas en pie sobre la parte superior del templo que ocupa el centro de la página »²⁵⁶.*

Cette interprétation de l'*Apetlac* vient des explications données par Sahagún dans la version espagnole de son texte, puisqu'il spécifie que cet endroit était un « *cu pequeño* »²⁵⁷, comme s'il s'agissait d'un édifice indépendant, tandis que la version nahuatl se limite à donner son appellation, mais sans spécifier où cela se localisait. En prenant comme point de départ, respectivement, les documents coloniaux et cette source iconographique, Élodie Dupey García et Catherine DiCesare proposent – de manière indépendante – que le rite décrit en Ochpaniztli, et comme on le voit représenté à la planche n° 30 du *Codex Borbonicus*, puisse représenter la réactualisation du mythe de l'ouverture du Tonacatepetl et

²⁵⁵ Paso y Troncoso (1898, pp. 142-143).

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 143.

²⁵⁷ Sahagún (1989, t. I, p. 151).

du vol du maïs des quatre couleurs par les Tlaloque²⁵⁸. Dans ce contexte l'*ixiptla* de Chicomecoatl figurerait la personnification de la Montagne de Notre Subsistance²⁵⁹.

À notre sens, cette interprétation est correcte et peut nous donner une remarquable clé de compréhension en ce qui concerne le contexte spatial où ce rite se déroulait.

Si dans le *Codex Borbonicus*, ainsi que dans le *Codex Tudela*, la représentation vivante de Chicomecoatl incarne la Montagne de Notre Subsistance, dans le rite décrit par Sahagún son absence est compensée par le fait que toute l'action ne se déroule pas sur un « petit temple » indépendant, mais sur la plateforme du Templo Mayor, c'est-à-dire, dans ce cas, au pied de la réplique du Tonacatepetl²⁶⁰. Il est vrai qu'il existe un long débat relatif à la Grande Pyramide en tant que projection de la Montagne sacrée, et surtout en relation à *quelle* Montagne sacrée était représentée dans l'édifice²⁶¹. À ce sujet, nous partageons l'avis de López Austin et López Luján en ce qui concerne une vision profondément unitaire du monument, mais dont le Coatepec et le Tonacatepetl étaient sans doute deux de ses possibles projections²⁶².

Or, cet événement légendaire présente la célèbre structure, propre aux aventures mythiques, où l'ouverture de la montagne, détentrice et gardienne de la précieuse céréale, déclenche la rupture de l'équilibre cosmique et l'instauration de la vie humaine, de la distribution de la nourriture aux hommes et de la succession des saisons²⁶³. Pour cette raison, il apparaît très significatif que la commémoration de la première répartition des

²⁵⁸ Nous avons déjà expliqué que, selon la théorie du décalage du calendrier solaire mexicain proposée par Michel Graulich, le mois d'Ochpaniztli était la vingtaine initialement consacrée aux semailles, ainsi que la commémoration rituelle des aventures mythiques portant sur la découverte du maïs et le subséquent début de l'agriculture (Graulich 1999 ; Graulich 2000a).

²⁵⁹ Les deux chercheuses formulent cette réflexion sur la base d'une analyse distincte. Dupey García considère que la mise à mort de l'*ixiptla*, comme elle est décrite dans le *Codex Tudela*, c'est-à-dire avec une flèche dans la gorge, évoque l'ouverture du Tonacatepetl brisé par la foudre des Tlaloque. Selon la même logique, le rite pendant lequel les prêtres dispersaient le maïs de quatre couleurs sur la foule évoquerait la distribution de cet aliment aux quatre points cardinaux gardés précisément par les dieux de la pluie (Dupey García 2010a, vol. I, pp. 167-168). DiCesare, en revanche, base son interprétation sur la comparaison entre le passage de Sahagún et l'illustration de la planche n° 30 du *Codex Borbonicus*, en imaginant que le petit temple au sommet duquel se trouvent l'*ixiptla* de Chicomecoatl et des Tlaloque-Chichicomecoa ait pu être encerclé par les gens qui priaient les Tlaloque et les entités de la végétation de leur accorder les biens indispensables : l'eau et le maïs (DiCesare 2009, pp. 151-153).

²⁶⁰ Anders, Jansen et Reyes García proposent de voir dans la structure sur laquelle se dressent Chicomecoatl et les quatre Tlaloque-Chichicomecoa précisément le Grand Temple (Anders-Jansen-Reyes García 1991, pp. 211-213).

²⁶¹ En ce qui concerne un approfondissement inhérent au symbolisme du Templo Mayor, nous renvoyons à la lecture de Reyes García (1979) ; Matos Moctezuma (1980 ; 1987 ; 1988 ; 1998) ; Carrasco (1981) ; Van Zantwijk (1981) ; Broda (1982 ; 1988) ; Townsend (1982) ; Léon-Portilla (1987a) ; López Austin-López Luján (2006 ; 2009).

²⁶² López Austin-López Luján (2009, pp. 41-42 ; 2009, p. 479).

²⁶³ *Ibidem*, p. 479.

denrées se déroule dans le lieu qui représente, par antonomase, l'espace de l'alternance. Tonacatepetl brisé duquel jaillissent les aliments les plus précieux pour la survivance humaine, le Templo Mayor se configure, dans son profond dualisme, comme étant une représentation visuelle et matérielle de la succession de la saison des pluies et de la saison sèche et vice-versa, autrement dit, une image de la Montagne de Notre Subsistance après sa rupture.

5.4.2. La saison de la pluie et la germination du maïs

Patrick Saurin, dans son analyse du chant dédié à Chicomecoatl, suppose que le sacrifice des trois déesses d'Ochpaniztli documenté par Durán représente les trois différents stades de croissance de la céréale : Atlantonan précipitée dans le puits souterrain du temple de Tlaloc serait la graine au stade de semence enfouie dans le domaine du Tlalocan ; la jeune fillette incarnant Chicomecoatl serait la jeune pousse, tandis que la personnification égorgée sur le tas de maïs et d'autres végétaux serait l'épi mûr prêt à la récolte²⁶⁴. En vue de l'interprétation que nous proposons, nous sommes d'accord par rapport au fait que certains rituels de la fête aient été la réactualisation du cycle de vie de la plante, mais nous ne partageons pas l'avis du chercheur français quand il englobe dans son interprétation l'*ixiptla* de la déesse de l'eau. Nous considérons plutôt que les stades de croissance du maïs regardaient exclusivement l'*ixiptla* de Chicomecoatl et que les étapes du rituel décrit par Durán témoignent de la véritable fonction fécondante des espaces par où la personnification passait.

La description des rituels en l'honneur de Chicomecoatl que nous a laissé comme témoignage Diego Durán est un superbe exemple qui montre, probablement, le Grand Temple comme espace de l'alternance et la métaphore architecturale des fonctions fécondantes de la Montagne sacrée. Le Dominicain décrit en détail la cérémonie pendant laquelle l'*ixiptla* de la déesse était accompagnée en procession sur une litière la veille de son sacrifice :

« [...] et on la mettait à nouveau debout dans le brancard et elle (la fille) s'accrochait à ces poteaux qu'il y avait au milieu et ensuite ils la soulevaient du sol et ils la posaient au dessus des épaules les plus âgées du temple et encensant avec leurs encensoirs et les

²⁶⁴ Saurin (1999, p. 158).

autres en jouant (des instruments) et en chantant, **ils l'amenaient en procession dans la grande cour des serpents et ils la faisaient passer par l'extrémité de la pièce où était Huitzilopochtli**, ce qui était l'essence de la cérémonie (le fait de) la faire passer par là »/« [...] *y tornábanla a poner en pie en las andas, la cual (muchacha) se asía de aquellos palos que en medio había en que iba afirmada, y luego, la levantaban del suelo y la ponían encima de los hombros los más ancianos del templo e incensando los demás con sus incensarios y los otros tañendo y cantando, la llevaban en procesión por el patio grande de las culebras y pasábanla por la punta de la pieza donde estaba Huitzilopochtli, lo cual era de esencia de la cerimonia el pasarla por allí* »²⁶⁵.

À la lumière des informations maintenant à notre disposition en ce qui concerne les fonctions des parties qui composaient la Grande Pyramide, la lecture symbolique de ce passage s'avère manifestement cohérente dans le contexte d'une cérémonie consacrée à la déesse qui personnifiait le maïs mûr ainsi que tous les aliments prêts à être consommés²⁶⁶.

L'itinéraire de la litière amenait la personnification et son cortège à parcourir « *el patio grande de las culebras* », c'est-à-dire, comme on l'a vu, non pas le périmètre de l'enceinte cérémonielle qui entourait le centre religieux de Tenochtitlan, mais la cour du Templo Mayor formée par les espaces de la plateforme. Or, il a été démontré que cet espace évoquait la puissance des forces naturelles de l'eau et du vent qui – réunies – suscitaient l'arrivée de la saison pluvieuse et celle que López Austin et López Luján appellent « *el origen del ciclo de la vegetación* »²⁶⁷. Nous suggérons donc que l'objectif de la procession consistait précisément à faire transiter l'*ixiptla* de la déesse – autrement dit le maïs et, dans ce cas, ses graines prêtes aux semailles – par l'espace rituel qui en permettait la germination symbolique à travers l'action commune des forces pluviales et éoliennes. Dans ce contexte, le fait que la plateforme ait été délimitée par la présence des sept sculptures de serpents n'est pas anodin. Sept Serpent était exactement le nom de la déesse Chicome Coatl et, dans la dimension calendaire et rituelle mexicaine, la relation entre ce nombre et ce signe était étroitement associée au symbolisme de l'abondance et à la force germinative du maïs²⁶⁸. L'absence d'un texte nahuatl qui décrit le même passage nous

²⁶⁵ Durán (1984, t. I, chap. XIV, p. 138).

²⁶⁶ En ce qui concerne Chicomecoatl, les informateurs de Sahagún spécifient que : « Chicomecoatl représente le maïs et toute sorte de subsistance des hommes ; ce qui était bu, ce qui était mangé »/« *Chicome coatl: ieboatl ipan mjxeoia, qujmjxiptlatiaia, in tonacaiotl: yoan in çaxo tlein inenca, yiolca maceoalli, yn joa, yn qualo* » (Sahagún 1950-1982, Livre I, chap. 7, p. 13). Durán, pour sa part, écrit que « Cette déesse [...] était la déesse des moissons et de tout genre de semences et légumes que cette nation avait pour sa subsistance »/« *Esta diosa [...] era la diosa de las mieses y de todo género de simientes y legumbres que esta nación tenía para su sustento* » (Durán 1984, t. 1, chap. XIV, p. 138).

²⁶⁷ López Austin-López Luján (2009, p. 482).

²⁶⁸ Selon Ruíz de Alarcón Chicome coatl était le nom du maïs (Ruíz de Alarcón 1953, p. 132) et, selon le calendrier divinatoire, le jour Sept Serpent était le signe très chanceux de toutes les maintenances, non seulement en raison de la relation existant entre le serpent et le maïs, mais aussi en raison du nombre sept, lui aussi porteur de chance (Sahagún 1989, t. I, p. 249). Dans le *Codex de Florence* la déesse est représentée assise, avec sept serpents qui sortent de sa jupe (Sahagún 1979, Livre II, chap. 23, f° 29). López Austin

empêche de connaître la dénomination spécifique employée en nahuatl pour faire référence au parcours processionnel de l'*ixiptla*, mais il suffit d'effectuer une comparaison avec les descriptions des autres fêtes du calendrier solaire – ainsi qu'avec plusieurs exemples tirés de l'ethnographie – pour en déduire qu'il devait s'agir sans doute d'un *tlayabnaloliztli*, l'acte « d'aller autour ». Ce mouvement s'insérait dans un rituel de déplacement qui avait souvent un sens contraire aux aiguilles d'une montre et qui possédait deux évidentes connotations mythiques-religieuses : la manifeste imitation du chemin parcouru par l'astre solaire²⁶⁹ et l'évocation du mouvement hélicoïdal suivi par les forces chaudes et froides qui transitaient entre les différents niveaux du cosmos²⁷⁰. À ce propos, il est important de signaler que, chez les Raramuri de la Sierra Madre Occidentale, le patron lévogyre acquiert aussi un sens ascendant que, dans le contexte spécifique du cycle agricole, détient la fonction de favoriser la fertilité de la terre et la croissance du maïs²⁷¹. De même, chez les Mayas yucatèques, le parcours rituel circulaire appelé *béetsmèek*, d'origine indigène et pratiqué dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, était réalisé par la marraine du nouveau-né, qui le prenait sur ses hanches et l'emmenait tout autour de l'autel, de la maison ou de l'église. Ce rite consistait à favoriser sa croissance ainsi que son développement corporel et intellectuel ; il se rattachait au commencement d'une période temporelle²⁷².

La première étape du cortège de la personnification du maïs avait probablement pour objectif – en transitant par la plateforme du Grand Temple – d'évoquer les pouvoirs féconds du vent qui balayait le chemin des dieux de la pluie lorsqu'arrivait la saison humide, dans le but de permettre la germination de la semence. N'oublions pas que – comme l'a suggéré López Austin – l'un des cycles exprimés par l'axe cosmique représenté par la Montagne Sacrée était précisément celui des forces de la germination et de la

considère ces ophidiens comme étant la manifestation des pouvoirs germinatifs de la déesse (López Austin 1997, p. 198).

²⁶⁹ Dehouve-Vié Worher (2008, p. 96).

²⁷⁰ À ce propos nous renvoyons à la lecture de López Austin (1990 et 1997).

²⁷¹ Bonfiglioli 2010, pp. 201-202. Il est vrai que les processions *Tlayabnaloliztli* sont un phénomène commun, dans le déroulement des fêtes des vingtaines. Toutefois, l'analyse conjointe de nos deux sources principales, Sahagún et Durán, met en évidence que, pour ce qui est de la documentation arrivée jusqu'à nos jours, aucune autre *ixiptla* – en dehors de l'effigie de pâte de Huitzilopochtli, en Toxcatl, et de Chicomecoatl, en Ochpaniztli – transitait par le Coatepantli pour rejoindre le sanctuaire du Colibri de la gauche (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 24, p. 72). L'autre *tlayabnaloliztli* décrite fait référence à la procession réalisée avec la représentation de Tezcatlipoca, également en Toxcatl, mais à l'intérieur de l'enclos du temple du Seigneur au Miroir Fumant (Durán 1984, vol. I, chap. IV, p. 41).

²⁷² Vapnarsky (2003, p. 369).

croissance, connues sous le *difrasismo* nahuatl de « *in celicayotl, in itzmolincayotl* », ce qui veut dire « fraîcheur, bourgeonnement »²⁷³.

Quelle était l'étape suivante ?

5.4.3. La saison sèche et la maturation du maïs sous les rayons solaires

Le récit de Durán insiste sur l'importance du rituel qui suivait la procession de la litière par le *coatepantli* et qui consistait à faire passer la personnification par l'extrémité de la chambre où l'on gardait l'effigie de Huitzilopochtli. López Austin et López Luján, en proposant le déchiffrement du symbolisme de la Montagne sacrée, mettent en évidence un dualisme qui suit une série d'oppositions qui se concrétisent dans un schéma à plusieurs facettes : nord-sud – végétation-astralité, bas-haut – froid et humidité-chaleur et sécheresse – et, finalement, par quadrants contigus, où les deux quadrants du nord exprimeraient le cycle de la végétation à partir de la saison humide – le bas – pour passer à la saison sèche au sommet de la pyramide, où règne, dans le sanctuaire de Tlaloc, précisément une peinture du dieu du maïs mûr, Cinteotl. Du côté sud, en revanche, le passage s'effectue par une transition astrale qui mène du domaine froid et lunaire de l'espace dominé par Coyolxauhqui et le serpent à plumes, dans son acception d'Étoile du Matin, à la lumière éclatante du soleil resplendissant sous les traits de Huitzilopochtli²⁷⁴.

À la lumière de ces importantes données, le transit de la personnification du maïs par le sanctuaire du dieu pourrait signifier la métaphore symbolique de la croissance de la céréale sous les rayons solaires permettant son épanouissement complet ; la transformation de la semence en jeune pousse et, finalement, en épi mûr prêt à être récolté. Rappelons que la cérémonie débutait au matin et il est possible de supposer que le passage par le sanctuaire du dieu ait eu lieu à midi, le moment le plus éclatant de la lumière du jour. Si les deux chercheurs mexicains insistent sur l'étroite relation existant entre Huitzilopochtli et l'astre diurne représenté au milieu du ciel – les informateurs de Sahagún témoignent que son sanctuaire recevait le nom très révélateur de *ilhuicatl xoxouhqui*, « ciel bleu »²⁷⁵ – l'étude de Dupey García à propos de la signification religieuse des onctions colorées utilisées comme peinture faciale et corporelle par les *ixiptla* divines

²⁷³ López Austin-López Luján (2009, pp. 173-174).

²⁷⁴ López Austin-López Luján (2009, pp. 480-484). Les auteurs s'appuient notamment sur l'hymne chanté en l'honneur du dieu patron des Mexica, où il est décrit comme étant revêtu de sa tenue de plumes jaunes et comme étant le responsable du lever du soleil et du jour (*Ibidem* ; Garibay 1958, pp. 34-35).

²⁷⁵ López Austin-López Luján (2009, p. 481); Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 179).

nous renseigne sur un aspect fondamental de la personnalité de Chicomecoatl. La couleur qui recouvrait complètement son corps – appelé *tlabuitl* – était faite avec un matériau caractérisé par une couleur jaune qui acquérait sa tonalité rouge seulement après la cuisson. À partir de cette constatation, la chercheuse française suggère que le choix de cette substance ait pu signaler que la personnification avait subi la cuisson des rayons solaires et que le maïs qu'elle incarnait avait donc rejoint son dernier stade d'épi mûr, cuit, prêt à devenir nourriture²⁷⁶. N'oublions pas que Durán spécifie que c'était seulement après ce rituel que, une fois rendu hommage à la déesse dans son sanctuaire, les gens rompaient les restrictions alimentaires dues à la pénitence des jours précédents et pouvaient manger « [...] *carne y todo género de comidas a su voluntad* »²⁷⁷.

Avant de conclure cette partie de la recherche, nous devons aussi souligner que la représentation de la Montagne sacrée, en tant qu'espace de matérialisation d'un changement de la dimension temporelle, nous est connue grâce au récit mythique relaté par le père Durán. En effet, dans sa chronique, le Dominicain retrace le voyage réalisé par les émissaires de Motecuhzoma I, désireux de parcourir à nouveau le chemin de ses ancêtres dans le but de retrouver la mythique ville d'origine d'Aztlan. Après avoir rejoint la montagne de Colhuacan, qui s'élevait au milieu d'un lac, les émissaires pouvaient rencontrer l'ancienne mère d'Huitzilopochtli, Coatlicue, leur permettant de faire une étonnante découverte. Non seulement les habitants d'Aztlan ne mouraient pas, mais ils possédaient aussi une telle légèreté qui leur permettait de grimper jusqu'au sommet du Colhuacan, à moitié formé de sable fin. Cette caractéristique, en revanche, fait s'enfoncer complètement les voyageurs mexicains, alourdis par le poids de leur nouvelle condition de riches sédentaires lunaires, en opposition avec les pauvres habitants originaires d'Aztlan, personnages solaires remplis de feu intérieur²⁷⁸. De plus, le mouvement de gravir et descendre le relief avait le pouvoir de faire rajeunir ou, par contre, de faire vieillir, comme bon semblait à celui qui réalisait l'escalade.

« Le vieux, très vieux, commença à descendre et, plus il descendait, plus il rajeunissait et quand il les rejoignit, il était devenu un garçon de vingt ans. Et il leur dit : - « Vous me voyez comme un jeune homme ? Regardez ce qui se passe : je veux monter à nouveau, mais je ne monterai qu'à la moitié de la montagne, et j'aurai vieilli »-. Il monta à nouveau et, arrivé à la moitié de la montagne, il se retourna. Ils virent qu'il avait l'aspect

²⁷⁶ Dupey García (2010a, vol. II, pp. 414-419).

²⁷⁷ Durán (1984, t. I, chap. XIV, p. 139).

²⁷⁸ Graulich (2000a).

d'un homme de quarante ans. Il continua de monter mais très peu, environ vingt pas de plus, sur le flanc de la montagne. Il continua de monter et redevint vieux, très vieux ; il leur dit : -« Vous devez savoir, fils, que cette montagne a cette vertu : que celui qui, déjà vieux, veut rajeunir, il monte jusqu'où il le souhaite et il revient à l'âge qu'il veut. S'il veut redevenir adolescent, il monte jusqu'au sommet ; s'il veut redevenir un jeune homme, il monte un peu plus haut que la moitié et [s'il veut revenir] à un âge mûr, jusqu'à la moitié et, ainsi, nous vivons ici, nombreux, et tous sont vivants, ceux qui laissèrent vos pères, sans que personne ne soit mort, rajeunissant quand nous le souhaitons »/ « *El viejo muy viejo empezó a descender, y, mientras más bajaba, más mozo se iba volviendo, y cuando llegó a ellos, llegó mancebo de veinte años. Y díjoles : « Veisme mancebo ? Pues, mirad lo que pasa : yo quiero tornar a subir, y no subiré más de hasta la mitad del cerro, y volveré de más edad ». Tornó a subir, y desde la mitad del cerro se volvió y viéronle el aspecto como hombre de cuarenta años. Y tornó a volver y subió muy poquito, cuanto veinte pasos, la halda del cerro. Tornó a volver, y tornó viejo, muy viejo, y díjoles : -« Habéis de saber, hijos, que este cerro tiene esta virtud : que el que, ya viejo, se quiere remozar, sube hasta donde le parece, y vuelve de la edad que quiere. Si quiere volver muchacho, sube hasta arriba, y si quiere volver mancebo, sube hasta un poco más arriba de la mitad, y si de buena edad, hasta la mitad, y así, vivimos aquí, mucho, y todos son vivos los que dejaron vuestros padres, sin haberse muerto ninguno, remozándonos cuando queremos »*²⁷⁹.

À mon sens, cet exemple mythique représente une clé de compréhension essentielle afin de visualiser une propriété intrinsèque de la Montagne sacrée, c'est-à-dire la capacité de déformer la dimension temporelle, en échappant aux lois qui réglaient l'existence. Espace des origines, ce mythique relief sableux octroyait – aux individus qui avaient su s'alléger du poids de la matière – le pouvoir sur les différentes saisons de la vie humaine, autrement dit, sur la mort.

Le symbolisme du rituel qui se déroulait au sommet du Templo Mayor devient, à la lumière de ces explications, limpide : la Montagne sacrée, incarnation de l'alternance saisonnière, pouvait permettre la réalisation, en la gravissant, des différentes étapes de développement de la céréale qui atteignait le stade final de maturation et qui était ainsi préparée pour le sacrifice et la consommation du lendemain (Fig. 89).

5.4.4. Vénus et la fécondation de la terre

Les arguments qu'on vient de présenter peuvent nous amener à interpréter un rite qui concernait l'*ixiptla* de la déesse Toci et qui nous est raconté par les informateurs de Sahagún :

²⁷⁹ Durán (1984, t. II, chap. XXVII, p. 222).

« Alors quand [la personnification] était arrivée à la base, au pied du [Temple de] Huitzilopochtli, alors elle lève les bras, elle étend ses bras au pied du [Temple de] Huitzilopochtli. Elle se plaçait faisant face [au dieu] [...]»/« *Aub in oacito tlacxitlan, in jicxitlan vitzilobuchtli : njmann ic maana, moteteoana, mamaçoa in jicxitlan Vitzilobuchtli : conjxnamjctimoquetza [...]* »²⁸⁰.

Cette cérémonie a été interprétée par Preuss, Seler et Graulich comme étant la représentation de la fécondation de la déesse terre par le dieu patron des Mexicas. Le savant belge attire l'attention sur le fait que les vieilles femmes qui s'occupaient de la victime avant le sacrifice lui disaient qu'elle aurait couché avec le souverain, le représentant de Huitzilopochtli sur terre²⁸¹. Il est fondamental, à l'égard de cette interprétation, de signaler l'entrée en scène – après ce rite et pour la première fois – de Cinteotl, fils de la déesse qui, comme on a eu l'occasion de le démontrer, avait été « capturé » par sa mère. Autrement dit, elle l'avait mis au monde.

Or, pourquoi la réactualisation de cet événement mythique avait lieu à cet endroit ? Le texte insiste à deux reprises sur le fait que cet acte se déroulait à la base, au pied, du temple de Huitzilopochtli. Afin de mieux comprendre ce contexte spatial, il est possible de souligner, premièrement, que la personnification se situait du côté sud de la pyramide, le côté du Colibri de la gauche. Deuxièmement, il est nécessaire de s'interroger sur le sens précis des mots *tlacxitlan* et *icxitlan*. Même si ces deux vocables répondent au sens général de « au bas, au pied, à la base d'une chose », Wimmer souligne aussi, en se basant précisément sur ce passage de la fête d'Ochpaniztli, que *tlacxitlan* désigne aussi la terrasse située au bas de la pyramide de Huitzilopochtli²⁸². Le terme *icxitlan* est employé dans différents contextes rituels ayant trait au déroulement des fêtes de l'année solaire et toujours en rapport avec le Templo Mayor. En Quecholli, il s'agissait de l'espace où les hommes offraient les roseaux avec lesquels ils auraient confectionné leurs flèches, ainsi que l'endroit où l'on préparait ces armes en faisceaux de vingt et disposés en rangée²⁸³. En Panquetzaliztli, il s'agissait du lieu où les futures victimes étaient baignées avec l'eau provenant de la source située à Huitzilopochco et où leurs étaient remis les vêtements et

²⁸⁰ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 121). La version espagnole traduit littéralement « *Y llegando al pie del cu de Huitzilopochtli, aquel que llevaba el pellejo vestido, alzaba los brazos y poníanse en cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli. Y esto hacía cuatro veces* » (Sahagún 1989, t. I, p. 149).

²⁸¹ Graulich (1999, pp. 71, 77). Selon Brown (1984, p. 203) ce rite commémorait l'union des Mexicas avec le lignage noble de Colhuacan.

²⁸² Wimmer (2006, s. v. *tlacxitlan*).

²⁸³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 33, pp. 134-135).

les ornements de papier. C'est ainsi parées qu'elles seraient tuées²⁸⁴. La version espagnole de Quecholli, en revanche, dit :

« [...] Ils offraient tous ces roseaux à Huitzilopochtli, en les déposant **dans la cour, devant le temple du dieu** [...]. Une fois terminé de préparer les flèches, ils les confectionnaient en faisceaux de vingt par vingt, et ensuite ils s'ordonnaient comme en procession. Ils ramenaient tous les faisceaux et ils les présentaient devant Huitzilopochtli »/« [...] *ofrecían todas aquellas cañas a Huitzilopochtli, poniéndoselas en el patio, delante del cu deste dios [...]. En acabando de aparejar las saetas, hacíanlas luego hacecillos de veinte en veinte, y luego se ordenaban como en procesión. Llevaban hacecillos todos a ponerlos, y presentábanlas delante de Huitzilopochtli* »²⁸⁵.

Ces passages éclairent un aspect : d'abord, cet endroit pourrait effectivement être assimilé, de manière générale, à celui de la plateforme du Grand Temple et, ensuite, cet espace apparaît étroitement associé à la préparation et à la remise des offrandes au dieu. En raison de ces caractéristiques, il apparaît aussi nettement proche de la fonction du *coaxalpan* en tant que lieu où l'on promettait aux divinités leurs futures offrandes. Nous proposons donc deux possibilités : qu'il puisse s'agir d'un vocable employé pour faire référence à la plateforme ou à l'espace de la place qui se trouvait exactement au pied des escaliers qui menaient à la plateforme. À la lumière de ces hypothèses, il est possible d'imaginer qu'il puisse s'agir de l'espace où se réalisait le rite mis en scène par Toci-Teteo Innan.

López Luján et Chávez Balderas rattachent à cet espace les fonctions transformatrices du feu, puisqu'il s'agissait aussi de l'endroit où les hommes offraient aux flammes du *cnaubxicalco* les atours des guerriers défunts, en Quecholli, ainsi que du lieu où l'on réalisait deux rites de crémation : celui du *xinuhcoatl* en Panquetzaliztli et celui du « grenier d'Illamatecuhtli » en Tititl²⁸⁶. Cependant, c'est l'archéologie qui a pu dévoiler le lien le plus étroit existant entre Toci-Tlazolteotl et cet espace rituel, grâce à la découverte, en octobre 2006, du spectaculaire monolithe de Tlaltecuhli, situé au coin des calles Argentina et Guatemala. Cette instance y est représentée sous ses traits féminins, selon les rigides canons iconographiques mexicains, sauf pour certains éléments, tels que le jet de

²⁸⁴ *Ibidem*, chap. 34, p. 142.

²⁸⁵ Sahagún (1989, t. I, p. 157).

²⁸⁶ López Luján-Chávez Balderas (2010, p. 297). Dans son analyse du symbolisme des offrandes du Templo Mayor, López Luján (2005, pp. 131-148) souligne l'importance du rôle joué par les effigies du dieu igné, situées dans l'espace correspondant au pied de la plateforme.

sang qui sort de sa bouche ou les crânes aux articulations, au lieu des visages telluriques²⁸⁷. Ces éléments ont permis aux chercheurs de lui attribuer un symbolisme étroitement associé à la dimension de la mort. Ces considérations, ainsi que son emplacement, en correspondance avec l'axe est-ouest du Templo Mayor et du *cuanabxicalco*, théâtre de la crémation des monarques mexicas, ont amené les spécialistes à classer cette représentation de la déesse-Terre dans son acception de dévoreuse de sang et de cadavres²⁸⁸. À ce propos, il importe de rappeler aussi que le travail réalisé par Chávez Balderas, sur les crânes des décapités du Templo Mayor, a mis en évidence que la plateforme et la place ouest, l'espace au pied de l'édifice, étaient les zones comportant le nombre le plus élevé de restes osseaux²⁸⁹.

Dans l'espace rituel situé au pied du Templo Mayor, la mise en scène du rite de fécondation de Toci par le dieu tutélaire mexica juxtaposait l'aspect dual et opposé de la Terre, en tant que source des pouvoirs germinatifs de la vie et des plantes ainsi qu'en tant qu'être squelettique affamé des cœurs et assoiffé du sang des hommes.

Comme il l'a été démontré par Graulich, la naissance du maïs de la terre fait écho à une transgression – présentée dans plusieurs versions des récits mythologiques – commise par les dieux à l'égard de leurs créateurs dans le paradis originare de Tamoanchan. Dans l'*Histoire du Mexique*, la naissance de la céréale eut lieu à la suite de l'accouplement illicite entre Xochiquetzal et Piltzintecuhtli, un avatar de Tezcatlipoca. De leur union naquit Cinteotl, qui se mit sous terre et du corps duquel naquirent toutes les plantes utiles et comestibles²⁹⁰. La relation du Seigneur au Miroir Fumant avec la nuit et la mort en faisait un être lunaire qui partageait beaucoup de traits avec Lune-Tecciztecatl. Même si parfois, dans la liturgie mexica, il se confondait avec Huitzilopochtli, il le faisait en tant que moitié obscure, comme astre nocturne et couchant. On peut donc considérer comme très significatif que le rituel interprété comme une fécondation de la part du dieu patron des Mexicas ait lieu au pied de la pyramide et non pas au sommet de l'édifice. Si nous rappelons le symbolisme astral et nocturne propre à la moitié inférieure et

²⁸⁷ À ce propos, nous renvoyons à Matos Moctezuma (1999a, pp. 16-50) ; Pasztory (1998, pp. 151-160) ; Mikulska Dąbrowska (2008a, pp. 139-195). Pour un approfondissement inhérent au monolithe de la Casa de las Ajaracas, nous renvoyons à Matos Moctezuma-López Luján (2007 et 2009).

²⁸⁸ López Luján-Chávez Balderas (2010, pp. 302-303).

²⁸⁹ Chávez Balderas (2012, pp. 12, 201, 458).

²⁹⁰ Thévet 2011, p. 153. Graulich souligne qu'à la planche n° 13 du *Codex Borbonicus*, dans la section consacrée aux treizaines, la déesse Toci est représentée précisément en train d'accoucher du dieu du maïs. La divinité montrée à ses côtés est Tezcatlipoca sous son aspect de vautour royal, c'est-à-dire, celui qui avait causé la rupture de l'équilibre cosmique et la naissance du maïs. N'oublions pas l'étroite relation existant entre Tezcatlipoca et son propre fils Cinteotl-Vénus, déjà expliquée lors de l'analyse de la fête de Toxcatl et Huey Tecuilhuitl.

méridionale de la plateforme du Grand Temple, on peut proposer, certes de manière hypothétique, que celui qui féconde Toci-Teteo Innan n'est pas l'astre solaire incarné par Huitzilopochtli, mais l'astre lunaire et froid dont le domaine est évoqué par la dimension astrale des pentes de la Montagne sacrée, dominées par le symbolisme stellaire de l'étoile du matin²⁹¹. Or, le rite avait lieu précisément pendant la nuit et le nouveau né, Cinteotl-Itztlacolihqui, n'était autre que Vénus, précisément la première lumière qui éclaire le monde avant le lever du soleil²⁹² (Fig. 90-91).

6. Les parcours cérémoniels

Si on exclut les danses, les déplacements qualifiés par une dénomination spécifique sont trois : les processions *Tlayahualoliztli* – cette catégorie parfois confondue avec la danse *Nematlaxo*, dans ce cas –, la bataille fictive *Zonecali*, et la course appelée de manière générale *Tizapaloliztli*. Les autres ne détiennent pas une dénomination spécifique, mais on y fait allusion à travers un corpus de formes verbales qui indiquent, principalement, le mouvement (Voir tableau n° 4).

Nous nous proposons – dans cette dernière partie du chapitre – d'analyser deux aspects particuliers des déplacements mis en scène lors de la fête du Balayage : les déambulations des *ixiptlas* de Toci et de Cinteotl à travers l'espace sacré de Tenochtitlan, le rituel *Tizapaloliztli*, avec ses implications spatiales et symboliques et – fortement rattachée à cette dernière étude – la relation que ce parcours détenait avec les lieux appartenant au pouvoir royal, à savoir le Palais du *tlatoani*.

6.1. Les déambulations des *ixiptlas* de Toci et Cinteotl

6.1.1. Les deux interprétations proposées par la version nahuatl et la version espagnole du *Codex de Florence*

La lecture des deux versions – Nahuatl et Espagnole – du *Codex de Florence* a permis de mettre en évidence la présence de deux interprétations différentes, inhérentes aux déplacements des personnifications divines de Toci et Cinteotl en ce qui concerne les

²⁹¹ López Austin-López Luján (2009, p. 492).

²⁹² Pour un approfondissement nous renvoyons à la lecture de Graulich (1999, pp. 86-89).

étapes rituelles du rejeunissement de la déesse Terre, sa fécondation et la naissance du dieu du maïs. Pour cette raison, nous proposons par la suite un tableau qui a pour but de résumer de manière exhaustive les informations glanées dans les deux versions du document, à partir de l'écorchement de la personnification de Toci.

Version Nahuatl	Version Espagnole
<p>1) <i>L'ixiptla</i> descend du Temple de Toci</p> <p>2) <i>L'ixiptla</i> arrive à la base du Temple de Huitzilopochtli (« <i>Aub in oacito tlacxitlan, in jixxitlan vitzilobuchtli</i> ») ; rite de fécondation</p> <p>3) <i>L'ixiptla</i> revient, vient se dresser (à côté) de son fils Cinteotl (« <i>Mec oalmocuepa, itlan oalmoquetza in jconenb in Cinteutl</i> »)</p> <p>4) <i>L'ixiptla</i> de Cinteotl était en train de l'attendre là-bas (« <i>In vncan oqujchixticaca</i> »)</p> <p>5) [Cinteotl] allait en accompagnant [<i>L'ixiptla</i> de Toci], les deux ensemble, non pas en courant, mais c'était seulement à leur convenance qu'ils avançaient. Là-bas ils allaient en faisant face, en approchant lentement du temple, où [<i>L'ixiptla</i> de Toci] était morte. Encore une fois ils prenaient place à cet endroit (« <i>Qujvicativitz, neoa mantivitz, amo motlaloa, ça yiolic yiativitz, vmpa itztivi, vmpa tlamattivi, in jteupan, in vmpa omjc : oc ceppa vmpa ommotlalia</i> »)</p> <p>6) [Après le sacrifice des captifs] <i>L'ixiptla</i> de Toci allait où [avant] elle avait pris son fils, elle allait amener son fils, Cinteotl ou Itztlacoliuhqui (« <i>Mec iaub in vmpa ocanato iconenb : qujvicatiuh in jconenb, in cinteutl ano itztlacoliuhqui</i> »)</p> <p>7) Arrivée au lieu du <i>tzompantli</i>, dans l'enceinte du temple de Cinteotl</p>	<p>1) <i>L'ixiptla</i> de Toci va chercher son fils Cinteotl (« <i>Después que se vestía aquel sátrapa con el pellejo de aquella mujer, iba a tomar a su hijo Cinteotl</i> »)</p> <p>2) Elle descend du Temple de Toci (« <i>Luego se levantaba al canto del cu, y luego baxaba abaxo con priesa</i> »)</p> <p>3) <i>L'ixiptla</i> arrive au pied du Temple de Huitzilopochtli (« <i>Y llegando al pie del cu de Huitzilopuchtli</i> »)</p> <p>4) Elle retourne où se trouvait la statue de Cinteotl (« <i>Volviase a donde estaba la estatua de Cinteutl</i> »)</p> <p>5) <i>L'ixiptla</i> de Cinteotl se retrouve avec <i>L'ixiptla</i> de sa mère (« <i>Juntabase con su madre</i> »)</p> <p>6) Les deux <i>ixiptla</i> rejoignent ensemble le Temple de Toci (« <i>Iban junto con su madre, ambas a la par muy de despacio. Iban al cu de la madre Toci</i> »)</p> <p>7) Les deux <i>ixiptla</i> vont au Temple de Cinteotl (« <i>Y luego se iba con su hijo para el cu donde solía estar, el cual llamaban Cinteutl o Itztlacoliuhqui</i> »)</p> <p>8) Arrivée au lieu du <i>tzompantli</i>, dans l'enceinte du Temple de Cinteotl (« <i>Llegando al lugar donde espectaban las cabezas en el cu de su hijo Cinteutl [...]</i> »)</p>

La comparaison minutieuse entre les deux versions du document nous permet de considérer que l'interprétation fournie par les informateurs indigènes de Sahagún semble plus logique, même si parfois la traduction de certains passages s'avère ambiguë. Selon cette séquence des événements, *L'ixiptla* de Toci quittait son temple, rejoignait le Templo Mayor et allait ensuite au temple de Cinteotl. Les deux *ixiptla* rebroussaient alors chemin, en revenant au temple de la déesse Toci. Le lendemain, après le sacrifice des captifs, les

deux *ixiptla* retournaient au temple du dieu du maïs, d'où la personnification de Cinteotl partait pour le Popotl Temi, tandis que l'*ixiptla* de Toci allait à Atempan.

La lecture de la version espagnole du texte, en revanche, nous permet de donner une lecture quelque peu différente de la séquence spatiale et temporelle des événements. Sahagún dit qu'une fois qu'il était revêtu de la peau de l'*ixiptla* sacrifiée, Toci « *iba a tomar a su hijo Cintéutl* »²⁹³. Or, la lecture littérale de ce passage n'aurait pas de sens, puisqu'il faudrait imaginer que Toci allait chercher Cinteotl pour retourner ensuite à son sanctuaire en reprenant la séquence des événements rituels sans solution de continuité. À mon sens, en revanche, il faudrait considérer cette phrase comme étant l'indication de la destination finale de l'itinéraire entrepris par l'*ixiptla* qui, accompagnée par son cortège et après le combat fictif, s'arrête à la première étape du parcours, c'est-à-dire la base du temple de Huitzilopochtli. Ensuite, Toci « *volvíanse a donde estaba la estatua de Cintéutl* »²⁹⁴. On pourrait donc imaginer que l'*ixiptla* reprend son chemin en direction du temple du dieu du maïs où, une fois avec son fils, ils rebroussement chemin ensemble pour retourner au temple de Toci où avait lieu la remise, par les nobles, des insignes qui constituaient la parure de la déesse. Le texte espagnol continue en disant : « *Y luego [Toci] se iba con su hijo para el cu donde [Cinteotl] solía estar, el cual llamaban Cintéutl o Itztlacoliuhqui* »²⁹⁵. Cette phrase fait son apparition exactement là où le texte nahuatl dit : « *Mec iauh in vmpa ocanato iconéuh : qujvicatiuh in jconeuh, in cintéutl ano itztlacoliuhqui* »²⁹⁶, c'est-à-dire, comme précédemment signalé, que Toci retournait là où elle était allée chercher son fils, au temple du dieu du maïs. Dans son analyse des rituels de la fête, Seler suit la version espagnole du document mais il ne mentionne pas le retour de Toci à son temple, avant de rejoindre le Templo Mayor²⁹⁷. Michel Graulich, en revanche, interprète ces déplacements séquentiels en considérant que, lorsque Toci avait effectué son rituel en face du sanctuaire de Huitzilopochtli, c'était Cinteotl qui allait se mettre à ses côtés²⁹⁸. Cette interprétation pourrait être possible si l'on ne tenait pas compte de la version espagnole du texte ou, si l'on supposait une erreur d'interprétation de la part de Sahagún, quand il écrit : « *volvíanse a donde estaba la estatua de Cintéutl* ». Dans ce cas, on pourrait supposer que la traduction du

²⁹³ Sahagún (1989, t. I, p. 148).

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 149.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 122).

²⁹⁷ Seler (1963, vol. I, p. 119).

²⁹⁸ Graulich (1999, p. 63). Carrasco suit la même interprétation en expliquant que la rencontre entre les deux *ixiptla* avait lieu au Temple de Huitzilopochtli (Carrasco 2002, p. 215).

moine soit due à une mauvaise interprétation du mot nahuatl *ixiptla*, même s'il ne fait pas son apparition dans le texte indigène qui lui correspond. Ce mot, qui peut être traduit par « son représentant, son double, son substitut », est utilisé soit pour parler d'une image ou d'une statue – dans ce cas, d'une divinité – soit pour décrire celui qui personnifiait la divinité, une victime rituellement baignée ou un prêtre²⁹⁹. L'hypothèse serait donc que, dans ce passage, le moine ait traduit par « statue » ce qui en réalité n'était que le représentant du dieu Cinteotl, dressé à côté de Toci. Ce déroulement proposé par Graulich est tout à fait logique si l'on considère que le rituel mis en scène par Toci en face du sanctuaire de Huitzilopochtli n'est qu'une métaphore de la fécondation – de la part du dieu tutélaire mexicain – suivie par l'accouchement et la naissance du jeune dieu du maïs. Toutefois l'analyse comparée des deux versions du texte laisse plutôt penser à un déplacement de la déesse vers le temple de Cinteotl. Un aspect particulièrement intéressant est représenté par ce passage : « *In vncan oqujchixticaca* », c'est-à-dire « Là-bas [l'*ixiptla* de Cinteotl] était en train de l'attendre ». En effet, si l'on considère que ce dernier était en train d'attendre sa mère, il est beaucoup plus logique que le déplacement ait été effectué par l'*ixiptla* de cette dernière, du Templo Mayor vers le Temple du dieu du maïs. Il est intéressant, à ce propos, de considérer une analyse linguistique de ce passage. Le verbe *ana* employé dans la forme « *ocanato* » se traduit par « prendre, attraper, saisir, faire prisonnier »³⁰⁰. De plus, selon Launey, cette forme verbale se distingue de la forme *cui*, qui se réfère à un destinataire passif de l'action. *Ana* marquerait une action beaucoup plus forte, qu'on peut comparer à l'idée de « prendre quelqu'un avec violence » ou encore « prendre quelqu'un qui bouge ou qui résiste »³⁰¹. Or, si on analyse le contexte d'utilisation de ce verbe, cela reviendrait à dire que l'*ixiptla* de Toci allait où elle avait attrapé/fait prisonnier l'*ixiptla* de son fils Cinteotl. Sachant que chez les anciens Mexicains, l'accouchement équivalait à capturer un prisonnier sur le champ de bataille, nous pouvons qualifier ce passage comme étant une autre évidente allusion aux événements mythiques qui étaient réactualisés lors d'Ochpaniztli, c'est-à-dire la naissance du maïs jeune de la déesse terre. Par ailleurs, l'interprétation que nous proposons de ce rituel itinérant garderait toute la force de sa cohérence mythique, puisque l'acte de fécondation auprès du

²⁹⁹Molina (2008, fo° 45) ; Siméon (1963, p. 194) ; Karttunen (1992, p. 115) ; Wimmer (2006, s. v. *ixiptlah*).

³⁰⁰Wimmer (2006, s. v. *ana*).

³⁰¹Launey (1981, p. 49).

temple de Huitzilopochtli serait suivi par la « capture » de Cinteotl, dans son temple, ce qui équivaut à sa naissance³⁰².

6.2. Le *Tizapaloliztli* dans le *Coaxalpan* ou la métaphore de la mort sacrificielle

6.2.1. Les fleurs, le gypse et le sang

Le vocable *Tizapaloliztli* est traduit comme « l'humidification de la chaux » de la part d'Anderson et Dibble³⁰³ et correspond à la poursuite rituelle mise en œuvre par les guerriers qui s'emparent du gypse et des plumes contenus dans le *cuanhxicalli* déposé sur le *coaxalpan* du Templo Mayor par le *tlenamacac*, une fois terminé le rite de distribution des grains de maïs. Toutefois, en faisant référence au verbe *paloa*, on pourrait plutôt traduire ce terme par « goûter ou lécher le gypse »³⁰⁴. On reviendra sur l'importance de ce détail par la suite.

En dehors du passage de la fête d'Ochpaniztli qui évoque cette cérémonie, Sahagún dédie encore quelques lignes, dans les Annexes du Livre II, à sa description :

« Ainsi se faisait [le rite de] goûter/lécher le gypse. À ce moment là, ils arrachent le gypse. Alors celui qui a goûté le gypse court. Il court rapidement et un certain nombre le suit. Ils vont en lui jetant des pierres et ceux qui ne courent pas tombent rapidement sous les pierres »/« *Jnyc muchivaia tiçapaloliztli : in iquac concuitiqujça in tiçatl njman ic motlaloa in tiçapaloa injc necia in cenca tlaçça yoan cequjntin qujtocaia, qujtepachotivia aub in aqujn amo tlaççaia iciuhca tetica vetzja* »³⁰⁵.

La version espagnole, en revanche, ne donne pas une dénomination à ce rituel, et dit simplement :

³⁰² Nous ne partageons pas l'avis de Grave Tirado quand il propose la séquence suivante : Sacrifice et écorchement de Toci – Déplacement de Toci jusqu'au temple de Cinteotl – Bataille simulée avec les nobles et les guerriers – Rituel en face du sanctuaire de Huitzilopochtli (Grave Tirado 2004, p. 162). Dans ce passage, l'auteur suit littéralement la version espagnole du *Codex de Florence*, même si l'hypothèse que Toci réalise le rituel fécondant en face du sanctuaire de Huitzilopochtli après avoir « capturé » Cinteotl ne suit pas le déroulement logique des événements mythiques réactualisés.

³⁰³ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 202).

³⁰⁴ La décomposition du mot serait la suivante : Tiza(tl)-palo(a)-liztli. On a déjà évoqué les raisons pour lesquelles nous traduisons *tizatl* par « gypse » et non pas par « chaux » ou « craie ». En ce qui concerne le verbe *paloa*, Molina le traduit de la manière suivante : « *Gustar algun manjar, o mojar el pan en algun potaje, o salsa* » (Molina 2008, fo° 79). Siméon, Karttunen et Wimmer renvoient à la traduction de Molina (Siméon 1963, p. 330 ; Karttunen 1991, p. 186). Wimmer ajoute quand même l'option « lécher quelque chose » (Wimmer 2006, s. v. *paloa*). León-Portilla traduit « *Acometer al que lleva la tizça* », « Attaquer celui qui porte la craie », en qualifiant cette cérémonie de jeu rituel (León-Portilla 1958, p. 65).

³⁰⁵ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 202).

« Les garçons faisaient un jeu en l'honneur de la déesse appelée Toci quand ils tuaient son image. Ils déposaient une cuvette avec plumes et argile et, tous les garçons s'y jetaient et chacun prenait une poignée de cela et commençaient à s'enfuir l'un derrière l'autre. Et quand les garçons avaient pris l'argile et la plume, le garçon qui endossait la peau de la déesse Toci, avec d'autres garçons qui étaient avec lui, se lançait à courir derrière ceux qui avaient pris l'argile et ils les lapidaient, et les gens qui regardaient lapidaient les uns et les autres. Et quelques uns d'entre eux tombaient lapidés »/« *Hacían un juego los mancebos a honra de la diosa llamada Toci cuando mataban su imagen. Ponían un lebrillo con pluma y con greda, y arremetían todos los mancebos y tomaban cada uno un puñado dello y echaban a huir unos tras otros. Y como habían tomado los mancebos la greda y pluma, aquel mancebo que traía vestido el pellejo de la diosa Toci, con otros mancebos que estaban con él, echaban a correr tras los que habían tomado greda y ibanlos apedreando, y la gente que miraba apedreaba a los unos o a los otros. Y algunos dellos caían apedreados* »³⁰⁶.

Or, afin de bien comprendre le symbolisme de ce rituel, il est intéressant de signaler la présence d'une cérémonie tout à fait semblable, décrite par Durán, et qui a lieu après le sacrifice des captifs de guerre qu'on faisait tomber du haut des mâts dressés dans la cour du Templo Mayor et qui étaient ensuite égorgés. Le sang issu de cet égorgement était mis dans une cuvette et déposé aux pieds de l'*ixiptla* de Toci qui y trempait un doigt, le suçait et commençait à mimer un accouchement. Le texte continue de la manière suivante :

« [...] un de ces chevaliers qui pensait avoir plus de valeur que ceux qui avaient combattu et qui étaient en train de danser, se jetait sur la cuvette de sang, avant qu'un autre n'ait pu arriver, en osant [compter] sur ses pieds et sa legereté et mettait le doigt dans la cuvette et faisait la même cérémonie que l'indien personnification de la déesse avait faite et, ensuite, il se retournait contre tous ceux qui étaient armés et leur faisait face, avec le courage d'un César et, en se défendant de tous, ils sortaient du temple, qui pour le blesser, qui pour le défendre. Entre eux s'amorçait un combat grand et sanglant avec bâtons et jets de pierres, et les gens qui participaient au combat et attaque étaient si nombreux que c'était une chose épouvantable à voir, tous armés de cuirasses, épées et boucliers. Et dans cette bataille ils allaient au lieu dont j'ai parlé avant, du sanctuaire de la déesse, qui était à l'entrée de la ville »/« [...] *uno de aquellos caballeros que se sentía de más ánimo y valor de los que habían combatido y estado bailando, arremetía al lebrillejo de la sangre, antes que otro llegase, atreviéndose a sus pies y ligereza y metía el dedo en el lebrillo y hacía la misma cerimonia que el indio en figura de la diosa había hecho, y luego daba la vuelta contra todos los que armados estaban y hacíaales rostro, con un ánimo de un César, y, defendiéndose de todos, salían del templo, unos por herirle, otros por defenderle. Movíase entre ellos una grande y sangrienta contienda de palos y pedradas, y era tanta la gente que acudía a la contienda y rebato que era cosa espantosa de ver, todos armados de coracinas, y espadas, y rodela. Y en aquella pelea iban al lugar que arriba dije de la ermita de la diosa, que estaba a la entrada de la ciudad [...]* »³⁰⁷.

³⁰⁶ Sahagún (1989, t. I, p. 192).

³⁰⁷ Durán (1984, t. I, chap. XV, p. 148). Curieusement, Brown (1984, p. 201) considère que le guerrier le plus rapide ne se limitait pas à goûter le sang, mais il amenait aussi le récipient entier, rempli de sang, au Tociatlán.

Si nous analysons ces deux descriptions – en faisant également référence à celle contenue dans le chapitre 30 du Livre II du *Codex de Florence* – nous verrons que ces deux récits nous donnent deux typologies de renseignements spatiaux tout à fait parallèles et complémentaires. En effet, si les informateurs de Sahagún nous renseignent sur les espaces du Templo Mayor, dans ce cas *le coaxalpan*, le Dominicain nous informe sur les espaces urbains, puisque cette cérémonie avait pour point de départ le Grand Temple et pour destination le Tocititlan. Le franciscain spécifie que le *cuanhxicalli* rempli de plumes et gypse était déposé par le prêtre du feu sur le *coaxalpan*. Les guerriers commençaient alors à courir afin de s'emparer de son contenu ; les plumes se soulevaient et retombaient au sol après que les guerriers soient partis en courant pour rejoindre le Tocititlan, poursuivis par l'*ixiptla* de Toci.

Plusieurs auteurs ont remarqué la valeur sacrificielle de ce rituel³⁰⁸ pendant lequel les guerriers valeureux luttaient entre eux afin de s'emparer des symboles par excellence de la mort sacrificielle, le destin le plus honorable³⁰⁹. On y voit clairement la totale assimilation entre le guerrier valeureux et sa victime, unis par le partage d'un même destin. En s'emparant des plumes et du gypse, le soldat vainqueur s'assimilait au guerrier capturé duquel il ne devenait qu'un reflet. On peut aisément comparer cette cérémonie à celle décrite lors de la fête de Tlacaxipehualiztli, où celui qui avait capturé son prisonnier se parait avec les atours des futures victimes, signifiant qu'il partageait avec elles la consécration à une mort violente sur le champ de bataille ou sur la pierre des sacrifices en territoire étranger³¹⁰. Ce rite au caractère indiscutable devient transparent si l'on considère l'endroit dans lequel il se déroulait, puisque nous avons expliqué la valeur religieuse jouée par le *coaxalpan*. Dans l'espace sacré où les futures victimes et les offrandes étaient présentées aux dieux, ces guerriers combattaient entre eux afin de détenir ce privilège, dans une sorte de consécration volontaire au destin d'offrande divine.

³⁰⁸ Clendinnen (1999, p. 209) ; Baudez (2008, pp. 3 et 2010, p. 444) ; Dehouve (2009b, p. 29).

³⁰⁹ Seler fut le premier à souligner que le gypse et le duvet représentaient les guerriers morts (Seler 1963, vol. I, pp. 52, 134 ; 1990-1998, vol. III, pp. 249-250 ; vol. V, pp. 37). Plus généralement, le *difrasismo* « *in tizatl in ilhuatl* », « le gypse, la plume », était une forme poétique employée afin de faire référence au sacrifice (Garibay 1958, p. 76 ; Saurín 1999, p. 77). Les prisonniers de guerre, en effet, futures victimes, étaient parés d'ornements de plumes blanches et le corps était enduit de gypse. Pour un approfondissement à ce propos nous renvoyons à Graulich 2005, pp. 185-200 et Dupey García 2010a, vol. II, pp. 390-391).

³¹⁰ Comme souligné lors de l'analyse de la fête de Tlacaxipehualiztli, le guerrier victorieux était dénommé grâce à la formule « *tonatiuh, tizatl, ihujtl* », c'est-à-dire « soleil, gypse, plume » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 21, p. 49).

À y regarder de plus près, le rite décrit par Durán détient un symbolisme tout à fait semblable. Dans ce cas, les guerriers s'en prenaient au plus agile d'entre eux ; celui qui arrivait à s'emparer du sang sucé par Toci. Or, ce sang n'était autre que celui des captifs sacrifiés qui s'étaient fracassés au sol en fécondant la terre³¹¹. Sucrer ce sang – tout comme goûter ou lécher le gypse – n'était qu'une autre manière de s'approprier le même destin. Il s'agit précisément du sacrifice métamorphosant décrit par Carrasco : le sacrifice féminin amène à la régénération du monde végétal ainsi que de la guerre³¹² représentée, dans ce contexte, par les guerriers dont le destin de futures victimes est décrété par l'ingestion du sang.

La *Leyenda de los Soles* nous offre le prototype mythique probable de ce rituel, dans l'un des épisodes faisant partie du cycle de Mixcoatl. Le document nous apprend comment étaient tombés du ciel deux cerfs bicéphales ainsi que deux chasseurs Mimixcoa appelés Xiuhnel et Mimich. Ils poursuivent les animaux durant une nuit et un jour et, au coucher du soleil, fatigués ils décident de s'arrêter. À ce moment-là, les cerfs, transformés en femmes, commencent à les appeler, en les invitant à manger et boire avec elles. Xiuhnel accepte, boit le sang offert par la femme-cerf et couche avec elle. Celle-ci, alors, lui dévore le cœur. L'autre chasseur, Mimich, parvient à s'échapper en entrant dans un feu, poursuivi par l'autre femme-*tzitzimitl*, jusqu'au moment où les deux tombent sur un échinocactus. Mimich lui décoche ses flèches puis, grâce à l'aide des dieux du feu, il parvient à la brûler. La femme – Itz'papalotl, Papillon d'Obsidienne – éclate alors en silex de différentes couleurs. Mixcoatl garde pour lui le silex blanc, qui deviendra son paquet sacré³¹³. Nous proposons de voir dans le rituel relaté par Durán, une réactualisation possible de cet épisode mythique. Dans une sorte de liturgie inversée, également au coucher du soleil, le rite présente un guerrier valeureux qui veut à tout prix boire le sang qui lui confèrera le nouveau statut de victime désignée pour le sacrifice et de Mimixcoa, cette « eau précieuse » qui avait emmené Xiuhnel à une mort violente par cardiectomie. Ce

³¹¹ Graulich a mis en valeur, de différentes manières, l'identification du guerrier avec le symbolisme du fruit fécondateur qui fertilise la terre. Il s'agit d'un aspect exprimé de manière patente dans la dimension mythique et rituelle. Dans le récit du *Popol Vuh*, le tête décapitée de Hun Hunahpú – accrochée à un calabassier – féconde la fille de l'un des Seigneurs de Xibalbá, Xquic, après avoir craché dans sa main (*Popol Vuh* 1960, pp. 58-59). Déjà, Preuss avait mis en évidence la relation existant entre les guerriers défunts et les étoiles qui – en tombant du ciel – fécondent la terre (Graulich 1999, pp. 47). Or, toujours dans le *Popol Vuh*, les quatre cents jeunes qui tuent le géant Zipacna – manifestement assimilés aux Quatre cents Mimixcoa, prototypes des victimes sacrificielles – se transforment en étoiles (*Popol Vuh* 1960, pp. 27-30 ; Graulich 1974, p. 321 et 2000a, pp. 137-138). En ce qui concerne la dimension rituelle, nous avons vu la même logique à l'œuvre lors des cérémonies de la fête de Xocotl Huetzi.

³¹² Carrasco (2002, p. 218).

³¹³ *Leyenda de los Soles* (2011, pp. 187-189)

sang était gardé par l'*ixiptla* de Toci, dont les liens avec Itzpapalotl et les êtres nocturnes *tzitzimime* demeurent manifestes³¹⁴. Alors que dans le mythe, la femme-cerf maléfique veut tuer et dévorer le guerrier-Mimixcoa, dans le rite elle poursuit le soldat audacieux qui s'empare du sang – dans le but de gagner la gloire du décès, apanage des combattants du soleil – afin de l'empêcher d'atteindre ce statut de défunt divinisé.

Finalement, il faut citer un troisième élément qui fait plonger ce rituel de combat et de poursuite dans l'ambiance et les couleurs propres à la fournaise du champ de bataille. Il s'agit du lancement de fleurs mis en œuvre par les spectateurs qui assistent à la poursuite et à la bataille rituelle qui opposaient Toci et les guerriers du Templo Mayor jusqu'au Tocititlan. Comme précédemment illustré, les fleurs détenaient une polysémie manifeste qui s'exprimait dans leur connotation de métaphore du sexe féminin³¹⁵, de symbole igné et céleste³¹⁶, d'allégorie du sang et de la guerre, ainsi que du combattant voué à la mort sacrificielle³¹⁷. En ce qui concerne le rituel qu'on est en train d'analyser, Michel Graulich avait remarqué la valeur symbolique des fleurs jetées sur les participants et il avait mis en parallèle les personnes qui réalisaient cette action avec les guerriers défunts qui fécondaient la terre, en proposant une possible identification³¹⁸. Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer le corpus des poèmes en langue nahuatl centré sur le thème du guerrier-fleur prêt à être coupé, c'est-à-dire à mourir. Or, il est intéressant de signaler à ce propos que, lors de la danse des guerriers autour du temple de Toci, les informateurs de Sahagún comparent les guerriers danseurs à des fleurs car ils disent « *iubquin suchitl mantiub,*

³¹⁴ Rappelons que dans le chant sacré entonné en l'honneur de Toci, la déesse est appelée « Notre Mère Itzpapalotl » (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexes, p. 226 ; Saurin 1999, pp. 72) ; or, la déesse Papillon d'Obsidienne n'était que le spectre *Tzitzimil* protagoniste des différentes aventures mythiques centrées sur l'épopée de Mixcoatl et des Quatre Cents Mimixcoa (*Anales de Cuanabtilan* 2011, pp. 25, 35 ; Graulich 2000a, pp. 172-173). La vingtaine d'Ochpaniztli était précisément une fête consacrée aux Cihuateteo-Tzitzimime et, pour terminer, rappelons également que, selon les *Anales de Cuanabtilan*, le *tlaxilacalli* d'Atenchicalcan – qu'on a vu être un important lieu de culte précisément consacré à Toci-Teteo Innan – avait pour dieu tutelaire Iztacmixcoatl, un élément qui décrète une fois de plus la relation étroite existant entre Toci-Cihuacoatl-Itzpapalotl et la personnalité divine du Serpent de Nuages (*Supra*, chap. III, IV, 6.2).

³¹⁵ Le *Codex Magliabechiano* raconte que c'était à partir d'un morceau du sexe de Xochiquetzal, arraché par une chauve-souris née de la semence du penis de Quetzalcoatl – et ensuite arrosé avec de l'eau – que naissent les fleurs qui sentaient mauvais. En revanche, ce fut grâce à l'intervention de Mictlantecuhtli, auquel on ramène des fleurs, que naissent les fleurs qui sentent bon, après avoir été arrosées encore une fois (*Codex Magliabechiano* 1996, pl. n° 61v). « Couper la fleur » était une métaphore qui faisait allusion aux relations sexuelles, comme démontré par l'épisode mythique de la rupture de l'arbre de Tamoanchan à la suite de la transgression sexuelle commise par Xochiquetzal et Piltzintecuhtli-Tezcatlipoca (Graulich 2000a, pp. 62-65).

³¹⁶ López Austin (1990, p. 314) ; *Supra*, chap. III, IV, 6.1.

³¹⁷ Selon Seler, dans les codex appartenant au groupe Borgia, les fleurs – en association avec d'autres instruments tels que la pointe en os ou l'épine de maguey – représenteraient une métaphore du sang des sacrifiés (Seler 1963, vol. I, p. 28).

³¹⁸ Graulich (1999, p. 78).

vel maviçotivi », traduit par Anderson et Dibble de la manière suivante : « They moved like flowers. They indeed went in glory »³¹⁹. Wimmer signale que le verbe *mâhuiçoa* - ici présenté sous la forme composée *mabuiçobtiuh* - et qui est traduit, entre autre, par « tenir quelque chose pour admirable », est employé aussi chez Sahagún pour faire référence à celui qui a offert des esclaves en sacrifice³²⁰. Nous retenons donc que ce passage du texte réitère une fois de plus la totale identification existant entre le guerrier victorieux qui offre des prisonniers et le guerrier prototype des Mimixcoa-victimes sacrificielles. Les guerriers danseurs d'Ochpaniztli ne sont autre chose que les futures victimes de la guerre évoquée par les spectatrices de la cérémonie, comme confirmé par la version espagnole du texte qui relate : « *Estos a quien se daban estas armas tenían entendido que habían de morir con ellas en la guerra* »³²¹. De plus, l'action de mourir sur le champ de bataille et l'action d'offrir des prisonniers se retrouvent ici comme équivalentes. Par ailleurs, le chapitre consacré à Teteo Innan, dans le Livre I du *Codex de Florence*, ajoute un détail très significatif à la tration de cette partie des cérémonies guerrières d'Ochpaniztli. En effet, les informateurs de Sahagún spécifient que les soldats, au moment de la remise des insignes de la part du *tlatoani*, étaient enduits de gypse et ornés de duvet³²². On en revient au même point : l'identification du guerrier victorieux et du guerrier victime.

Le gypse, le sang et la fleur étaient donc trois éléments qui détenaient la même valeur de métaphore du guerrier voué au sacrifice, vu dans sa dimension de futur défunt solaire divinisé.

6.3. Le *Zacacali* et le *Tizapaloliztli*

6.3.1. Les batailles rituelles en tant que manifestation du mouvement « centre-périphérie »

Avant de conclure cette partie du travail consacrée aux déplacements cérémoniels, il importe de souligner que la reconstruction des espaces consacrés à la déesse Toci-Teteo Innan proposée dans ce travail – en relation avec le récit de Bernardino de Sahagún – permet de donner un nouvel éclairage par rapport aux parcours empruntés par les participants aux deux batailles rituelles les plus importantes du temps de la fête, c'est-à-dire le *Zacacali*, la « Bataille avec herbe » et le *Tizapaloliztli*, qu'on vient d'analyser. La

³¹⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 123).

³²⁰ Wimmer (2006, *s. v. mâhuiçoa*) ; Sahagún (1950-1982, Livre X, chap. 16, p. 59).

³²¹ Sahagún (1989, t. I, p. 151).

³²² Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 8, p. 15) ; Dupey García (2010a, vol. II, p. 390).

comparaison entre ces deux manifestations belliqueuses peut être réalisée à plusieurs niveaux de lecture.

Tout d'abord, remarquons que les deux rites – également réalisés pendant la moitié nocturne du jour – impliquaient les mêmes typologies de participants. En ce qui concerne le *Zacacali*, le prêtre habillé avec la peau de la victime incarnant la Mère des Dieux, accompagné par ses serviteurs huastèques et les prêtres *tlamacazque*, se lançait à la poursuite des nobles et des guerriers qui s'enfuyaient armés de balais ensanglantés, tout en frappant leurs boucliers³²³. Cette course – qu'on a dit débiter au pied du Temple de Toci, hypothétiquement localisé dans le quartier d'Atempan – s'achevait une fois rejointe la base du Temple de Huitzilopochtli, au cœur de l'enceinte cérémonielle. En ce qui concerne le *Tizapaloliztli*, les récits de Sahagún et de Durán se complètent de manière remarquable, en montrant clairement que – encore une fois – l'*ixiptla* de Toci jouait le rôle de persécuteur, accompagné par ses serviteurs, les Huastèques des quatre couleurs ainsi que par les *tlamacazque*. Les guerriers valeureux – les persécutés – ouvraient le chemin qui menait du Templo Mayor, où commençait l'action, au Tocititlan.

Il s'agissait donc du même itinéraire, mais parcouru dans les deux sens. Le premier – de l'extérieur vers l'intérieur – inaugurait l'entrée de l'*ixiptla* divine dans les espaces de la Grande Pyramide et annonçait la fécondation de la déesse, la naissance du jeune dieu Maïs ainsi que le faisceau de rituels où les deux *ixiptla* – Terre et Maïs – agissaient ensemble. Le deuxième, en revanche, de l'intérieur de l'enceinte vers l'extérieur, clôturait définitivement les cérémonies de la fête, avec la déposition de la peau de Toci et la consécration des soldats à leur destin de guerriers solaires. Ces exploits militaires – où la violence jouait un rôle de premier plan – ouvraient et fermaient le climax des cérémonies et, pour utiliser les mots de David Carrasco³²⁴, nous assistons à la réalisation d'un mouvement qui rattachait la périphérie au centre, dont les deux pôles ratifiaient l'union de la dimension guerrière et terrestre de la liturgie de la fête du Balayage (Fig. 126).

³²³ Graulich a interprété cette escarmouche comme étant une métaphore de la naissance de la lune – Toci – qui fait fuir les représentants du jour et de la saison sèche, c'est-à-dire les guerriers valeureux et les nobles. Il s'agirait d'un rituel tout à fait opposé à celui de la naissance du soleil-Huitzilopochtli sur la montagne Coatepec où le jeune astre diurne chasse la lune Coyolxauhqui et les êtres stellaires Centzon Huitznahua (Graulich 1999, p. 83). Selon Baudez, en revanche, cette bataille exprimerait le changement de statut de Toci, transformée en homme vainqueur qui fait fuir des guerriers effeminés armés de balais (Baudez 2010, p. 444). Curieusement, ce dernier auteur, dans une autre publication consacrée aux batailles rituelles en Mésoamérique, décrit la *Zacacali* comme étant réalisée par des femmes, qui se battaient à coups de balai contre des hommes (Baudez 2011, p. 22).

³²⁴ À ce propos nous renvoyons à la lecture de Carrasco (1981 ; 1991 ; 1998 ; 2002 et 2010).

Tableau n° 4 : Les déplacements d'Ochpaniztli selon la version nahuatl du *Codex de Florence*

Jour du mois	Moment journée	Verbes employés	Participants	Itinéraire
Du 14 ^e au 17 ^e jour	///	<i>Ompebua</i> : « commencer » <i>Mochibnaya</i> : « faire » <i>Yanb</i> : « aller » <i>Toca</i> : « suivre, poursuivre quelqu'un »	<i>Ixiptla</i> Toci ; femmes médecins ; jeunes filles ; filles de joie	En face du Cuicacalli
17 ^e jour	///	<i>Huica</i> : « mener, conduire »	<i>Ixiptla</i> Toci ; femmes médecins ?	De la Cuicacalli à la maison où elle était gardée
18 ^e ?	Coucher du soleil	<i>Huallayabualoa</i> : « aller autour » ; <i>Colobuia</i> : « Entourer quelqu'un »	<i>Ixiptla</i> de Toci ; femmes médecins ; prêtres de Chicomecoatl	Dans le <i>tianquiztli</i>
18 ^e jour	Soir	<i>Huica</i> : « mener, conduire »	<i>Ixiptla</i> Toci ; femmes médecins ; prêtres de Chicomecoatl	Du tianquiztli à la maison où elle était gardée
18 ^e jour	Minuit	<i>Huica</i> : « Mener, conduire »	<i>Ixiptla</i> Toci ?	De la maison où elle était gardée au Temple de Toci
18 ^e jour	Nuit	<i>Motlalochtia</i> : « emmener quelque chose en toute hâte »	Prêtres?	Du Temple de Toci au Temple de Cinteotl à Pochtlan
Nuit entre 18 ^e et 19 ^e jour	Nuit	<i>Temo</i> : « descendre » <i>Yanb</i> : « Aller » <i>Onebua</i> : « Partir, s'enfuir » <i>Tlaloa</i> : « Courir, fuir » <i>Moyabua</i> : « Se disperser »	<i>Ixiptla</i> II de Toci ; Huastèques ; prêtres <i>tamacazque</i> ; guerriers et nobles	Du Temple de Toci au pied du Temple de Huitzilopochtli
Nuit entre 18 ^e et 19 ^e jour	Nuit	<i>Aci</i> : « Arriver »	<i>Ixiptla</i> Toci	Du Temple de Toci au Temple de Huitzilopochtli
Nuit entre 18 ^e et 19 ^e jour	Nuit	<i>Huica</i> : « Mener, conduire » <i>Tlamattivi</i> : « Aller avec calme ou avec prudence quelque part »	<i>Ixiptla</i> de Toci et <i>Ixiptla</i> de Cinteotl Itztlacolihqui	Du Temple de Cinteotl au Temple de Toci
19 ^e jour	Matin	<i>Yanb</i> : « Aller »	<i>Ixiptla</i> de Toci, <i>Ixiptla</i> de Cinteotl ; les Huastèques, les femmes médecins, vendeuses de chaux, prêtre <i>cuacuacuiltin</i>	Du Temple de Toci au Temple de Cinteotl (à Pochtlan ?)
20 ^e jour	Soir du 20 ^e jour	<i>Ehua</i> : « Partir » <i>Tlaloa</i> : « Courir »	Les guerriers, l' <i>ixiptla</i> de Toci, les gens, le <i>tlatoani</i>	Du Temple de Huitzilopochtli au Tocitlan

6.4. Les espaces rattachés au palais du *Huey Tlatoani*

6.4.1. Le Tecanman et le Seigneur du Turquoise

Il apparaît cohérent d'analyser cette catégorie d'espace à la suite du rituel *tizapaloliztli* puisqu'elle complète les hypothèses qu'on peut tirer de son étude. Dans le récit de Sahagún, il y a quatre endroits qui se rattachent au palais royal du souverain. Ils correspondent au lieu où le *tlatoani* donnait les armes et les insignes militaires aux guerriers, à l'endroit où ces derniers s'habillaient, ainsi qu'à la « Maison des oiseaux » et au « Tecanman ». Le thème des espaces liés au pouvoir royal a déjà été évoqué lors de la description des rites de Tlacaxipehualiztli, ce qui nous permet de focaliser l'analyse ayant pour point de départ l'identification du Tecanman comme étant fort probablement l'endroit du palais où les guerriers s'habillaient avec les nouvelles parures distribuées par le *tlatoani*. En effet, il importe de souligner que la version nahuatl du *Codex de Florence* mentionne cet endroit seulement comme Tecanman, alors que la traduction proposée par Anderson et Dibble est : « sometimes he quickly entered [the Temple of] Tecanman »³²⁵. Aucun élément – dans les deux versions du document – ne permet de rattacher cet espace à un sanctuaire sur pyramide, raison de plus pour confirmer, comme l'a suggéré González González, que cet espace a gardé une importante relation avec le dieu du feu Xiuhtecuhtli à l'intérieur du palais du souverain³²⁶. Une petite parenthèse peut être ouverte à l'égard du lieu que Durán appelle *zacapan*. Il apparaît évident que – mis à part le nom de cet endroit – la description des activités qui s'y déroulaient – c'est-à-dire la distribution des insignes militaires aux guerriers – coïncide avec celle du palais du souverain dont fait mention Sahagún. On pourrait donc s'interroger sur la façon d'employer le mot *zacapan* de la part du Dominicain, car on verra qu'il y attribue une signification totalement différente dans le contexte cérémoniel du mois de Quecholli.

Le Totocalco, la « Maison des oiseaux » faisait également partie du palais du souverain ; c'était une volière où l'on gardait tous les animaux de la terre et de l'air appartenant au *tlatoani*, ainsi que des êtres monstrueux comme les albinos ou les hommes avec deux têtes. Il s'agissait également d'un lieu de travail utilisé par les artisans – tels qu'orfèvres, tailleurs de pierres précieuses, plumassiers, etc – qui se réunissaient à cet

³²⁵ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 125).

³²⁶ *Supra*, chap. III, I, 5.4; Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexes, p. 209) ; Sahagún (1989, t. I, p. 194) ; González González (2011, pp. 125-127).

endroit pour réaliser leurs oeuvres³²⁷. Comme documenté par Nicholson, le plan de Nuremberg permet de localiser ce bâtiment dans le coin sud-oriental de l'enceinte cérémonielle, dans une aire comprise, de manière aproximative, entre calle República de Guatemala, au nord, Correo Mayor à l'ouest, Calle Moneda au sud et Calle Academia à l'est. Selon Cristobal del Castillo, en revanche, la grande volière royale se situait où ensuite fut bâti le monastère de l'ordre franciscain, dans la zone correspondant aux rues San Juan de Letrán à l'ouest, 16 de Septiembre au sud, Bolivar à l'est et Avenida Madero au nord³²⁸.

La mention conjointe de ces deux espaces – le Tecanman et le Totocalco – lors de la description du chemin parcouru par les gens qui participaient à l'escarmouche qui menait au Tocitlan, souligne leur proximité spatiale et complète le cadre du déplacement opéré par le souverain, qui courait depuis le Templo Mayor jusqu'à son palais et ensuite abandonnait la cérémonie. Sa disparition, apparemment, correspondait aussi à l'abandon du chemin de la part des autres spectateurs, puisque nos deux sources principales, Sahagún et Durán, insistent sur le fait que ceux qui rejoignaient le Tocitlan étaient seulement l'*ixiptla* de Toci, ses serviteurs huastèques ainsi que les prêtres.

À la lumière des données recueillies sur les rites de la fête du Balayage, on assiste à une émergence progressive et déterminante des espaces et du culte consacrés aux divinités ignées, quoiqu' on ne retrouve jamais une allusion manifeste à un corpus de cérémonies directement rattaché à ces entités surnaturelles. D'abord nous avons vu le dieu Xiuhtecuhtli représenté à côté de Toci dans le *Codex Tudela* comme patron du mois ; ensuite il s'est avéré envisageable que le temple et le quartier de Pochtlan aient été dédiés au feu dans sa dimension stellaire – en relation avec Vénus-Mais – et en tant que divinité de l'espace pourvoyeuse de prospérité – en relation avec Yiacatecuhtli. Finalement, le Tecanman gardait également d'étroites relations avec Xiuhtecuhtli, car le grand prêtre de Tecanman était chargé de préparer toute la parure dont avait besoin la personnification du dieu Xiuhtecuhtli quand elle mourait³²⁹. Si d'un côté, on connaît l'importance jouée par cette divinité en relation avec le *tlatoani*³³⁰, de l'autre il ne faudra pas oublier que – dans

³²⁷ Sahagún (1950-1982, Livre VIII, chap. 14, p. 45).

³²⁸ Nicholson (1955).

³²⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 209).

³³⁰ Tezcatlipoca et Xiuhtecuhtli étaient les divinités patronnes de la royauté mexica (Heyden 1972 ; Sullivan 1980). Le jour 1 Chien du calendrier divinatoire était consacré au dieu du feu Xiuhtecuhtli et c'était également le signe sous lequel on réalisait l'intronisation des souverains (Sahagún 1950-1982, Livre IV, chap. 25, pp. 87-88). Le monarque est dit être porteur des sandales d'obsidienne de la mère et du père des dieux, c'est-à-dire Xiuhtecuhtli-Huehuetotl (*Ibidem*, Livre VI, chap. 17, p. 88). Dans la fête d'Izcalli,

l'aventure mythique de Xiuhnel et Mimich – c'est précisément grâce à l'aide des dieux ignés que ce dernier arrive à brûler Itz'papalotl. Or, si l'on considère le *tizapaloliztli* comme étant une réactualisation possible de ce mythe, il s'avère tout à fait cohérent de rattacher à ce rite un espace consacré au feu tel que le Tecanman. Comme Michel Graulich a pu le démontrer, il n'est pas étonnant de rencontrer la présence – bien qu'en arrière-plan – du dieu igné en Ochpaniztli. Dans la dimension mythique, le premier feu ne fut-il pas allumé pour bloquer la voûte celeste et faire refluer les eaux lors de la recréation de la terre ? Le savant belge suggère que ces événements, qui avaient eu lieu l'année 1 Lapin – la même année de la naissance de Cinteotl-Mais à Tamoanchan – aient dus être commémorés lors de la fête du Balayage, puisque les *Costumbres* disent que, lors de la mort de Toci-Teteo Innan, tous les feux étaient éteints³³¹.

Ce chapitre a permis de mettre en évidence comment, lors de la réalisation des cérémonies de la fête du Balayage, les espaces sacrés utilisés reflétaient les champs d'action des entités surnaturelles associées à la dimension terrestre, végétale et aquatique. L'analyse proposée a essayé de réorganiser les données contenues dans les sources et de réunir toutes les informations à notre disposition relatives aux édifices à caractère religieux impliqués dans le déroulement des cérémonies, dans le but d'en définir la structure, les espaces et une hypothétique localisation. Premièrement, ce dernier point d'analyse a réitéré le rôle de premier plan – déjà souligné dans les autres chapitres consacrés aux autres fêtes du calendrier solaire – joué par les quartiers de Mexico-Tenochtitlan, dont les enceintes cérémonielles n'étaient que des représentations miniaturisées de l'espace sacré constitué par le cœur religieux de la capitale. Deuxièmement, cette recherche a mis en lumière une logique d'utilisation des espaces basée sur une structure fondamentalement polysémique, qu'on peut retracer à partir de l'étude des fonctions de chaque lieu culturel. En premier lieu, nous retrouvons cette logique d'agencement à l'œuvre dans la nature à plusieurs facettes des rituels qui se déroulaient dans ces espaces. Même à partir d'un examen étymologique, les sanctuaires de Pochtlan, Coatlan et Xochicalco ne se caractérisent pas par une vocation liturgique

dédiée au dieu du feu, il est question de la réalisation d'une effigie du souverain (*Ibidem*, Livre I, chap. 13, p. 29). Finalement, rappelons que le *tlatoani* arborait différents attributs propres à la tenue du dieu igné, comme la couronne *xinbuitzollli* et le manteau *xinbtilmatli* (López Luján 2006, vol. I, p. 284), et qu'il s'adressait précisément à lui lors du discours qu'il tenait après son intronisation, cérémonie qui prévoyait, à son tour, un hommage particulier au Seigneur de Turquoise, à travers l'offrande de cailles au feu (Sahagún 1989, t. I, pp. 323-333 ; Durán 1984, t. II, p. 400).

³³¹ *Costumbres* (1945, p. 48) ; Graulich (1999, p. 91).

univoque, mais plutôt rattachée à plusieurs domaines surnaturels, tels que la dimension liturgique liée au maïs, à la terre, à l'eau et au feu, probable reflet de la vénération de plusieurs divinités *calpulteotl* dans les mêmes espaces. Ensuite, cette même fusion des domaines surnaturels se reflète dans les champs d'action des spécialistes religieux qui étaient les exécuteurs matériels des rituels. Pour cette raison, nous retrouvons les prêtres Chichicomcoa à l'œuvre dans les espaces religieux rattachés au domaine terrestre, les ministres du culte pluvial appelés Huixtotin impliqués dans le déroulement du sacrifice d'une déesse du maïs et, encore, un ministre aux fonctions aquatiques et solaires – l'Aticpac Teuhoatzin Xochipilli – en tant que collaborateur du sacrifice d'une *ixiptla* terrestre et lunaire. Un troisième pas peut être franchi dans cette direction, précisément à travers la lecture des déplacements réalisés à l'intérieur des espaces urbains. Les acteurs qui participaient à la liturgie, en effet, mettaient en communication les différentes enceintes sacrées localisées dans le tissu citadin, à travers une série de déplacements dans lesquels les personnifications vivantes de la terre et du maïs – associées au point que l'un résidait temporairement dans la demeure sacrée de l'autre – créaient des itinéraires à leur exclusif apanage. Ces parcours – inaugurés et conclus par deux escarmouches ritualisées qui rattachaient le Templo Mayor à l'enceinte dédiée à la déesse Mère Toci – transformaient la géographie sacrée de Tenochtitlan, lieu où l'on mettait en scène le rejuvenissement mythique de la terre ainsi que la naissance de Cinteotl-Vénus.

VII

Quecholli

Le nom de la 14^e vingtaine du calendrier solaire mexica n'a pas été traduit de manière univoque par les chroniqueurs espagnols du XVI^e siècle. Selon Durán, ce vocable signifie « bâtons ou foënes de jet »³³², tandis que le *Codex Tudela* et le *Codex Magliabechiano* le traduisent par « flèche »³³³. Selon le *Calendrier Tovar*, ce mot signifie à la fois « un oiseau au riche plumage » et « bâton de guerre »³³⁴, tandis que Motolinía donne comme traduction « flamenco »³³⁵. En 1519, au moment de l'arrivée des Espagnols dans la Vallée de Mexico, cette vingtaine correspondait à la période comprise entre le 31 octobre et le 19 novembre, tandis que le décalage proposé par Graulich (1999) repousserait la vingtaine entre le 2 et le 21 juin, soit au beau milieu de la saison des pluies.

Comme l'a souligné le chercheur belge, les dieux principaux à l'honneur – le dieu de la chasse Mixcoatl et son épouse Coatlicue – nous renvoient à l'ambiance propre aux pérégrinations toltèques et, en particulier, à la rencontre du dieu chasseur avec Chimalman. La *Leyenda de los Soles* raconte que cela eut lieu à Huitznahuac, où Mixcoatl, à la rencontre de cette femme nue, lui décocha ses flèches et, ensuite, dans l'impossibilité de la tuer, s'en alla, tandis qu'elle se cacha dans une grotte. Dans l'intention de la retrouver, Mixcoatl tua plusieurs habitantes de Huitznahuac, jusqu'au moment où Chimalman se dévoila à nouveau. Après quatre autres tentatives de la blesser avec ses dards, le Serpent de Nuage couche avec elle. Chimalman, enceinte, mettra au monde Ce Acatl Quetzalcoatl³³⁶. Selon Graulich, les cérémonies de Quecholli visaient donc à fêter la rencontre entre Mixcoatl et Chimalman, prélude à la naissance du Soleil-Quetzalcoatl, originellement à l'honneur en Panquetzaliztli, pendant la vingtaine qui suivait. Finalement, de par la personnalité du dieu fêté, Quecholli était aussi la grande fête de la chasse. Les activités cynégétiques étaient à l'honneur, surtout pendant la première moitié du mois, et les exploits des chasseurs étaient récompensés comme s'il s'agissait de prouesses sur le champ de bataille. Plusieurs rites réalisés pendant la 14^e vingtaine mexica en représentent

³³² Durán (1984, t. I, chap. XVII, p. 281).

³³³ *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 41v) ; *Codex Tudela* (2002, p. 217, pl. n° 24r).

³³⁴ Kubler-Gibson (*Codex Tovar*) 1951, p. 32.

³³⁵ Motolinía (1971, p. 69).

³³⁶ *Leyenda de los Soles* (2011, p. 191). Selon Olivier (2006), cette vingtaine commémorait aussi, par conséquent, la fécondation de la terre par le prototype du guerrier défunt sacrifié et divinisé.

un bon exemple. Nous songeons aux victimes ligotées comme des cerfs, aux têtes des proies chassées exhibées sur les poutres des maisons, ou encore au traitement du corps reçu par les victimes tuées. Michel Graulich et Guilhem Olivier sont les auteurs de plusieurs travaux visant à démontrer l'étroite relation existant entre la chasse et la guerre, tout comme entre le gibier capturé par les chasseurs et les captifs de guerre voués au sacrifice. Dans les deux activités, la finalité était d'obtenir des prisonniers pour les immolations rituelles, et le corpus des sources mythiques et linguistiques, ayant trait au territoire mésoaméricain, confirme cette importante équivalence³³⁷. Puisque Mixcoatl était aussi fêté en Quecholli en tant que dieu du pulque, il est possible de rattacher à ces cérémonies l'évocation du mythe raconté dans l'*Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, où le Serpent de Nuage figure en tant qu'inventeur de la boisson enivrante. En effet, le récit raconte que, après avoir créé les Mimixcoa et les quatre cents Chichimèques qui en auraient représenté les trophées de guerre, il inventa le vin d'agave, boisson avec laquelle les quatre cents hommes s'enivrèrent sans retenue, avant d'être persécutés et tués par les créatures de Mixcoatl³³⁸.

1. La fête de Quecholli dans l'œuvre de Bernardino de Sahagún

1.1. Le récit des *Primeros Memoriales*

Selon le récit des informateurs de Tepepulco – documenté dans la feuille 252r du *Códice Matritense del Palacio Real de Madrid* –, pendant cette fête avait lieu la sortie sur l'herbe³³⁹ et, à ce moment-là, avait lieu le rite appelé « la foudre de Mixcoatl tombait sur

³³⁷ Plusieurs aventures mythiques témoignent de ce phénomène, comme celle qui porte sur la réalisation de la première guerre sacrée livrée pour nourrir le soleil et la terre (*Leyenda de los Soles* 2011, pp. 185-187). Un autre exemple fort significatif est relaté dans les *Anales de Tlatelolco*. Il est notamment question des prétentions du souverain de Colhuacan à l'égard des Mexicas, au moment où ils demeuraient à Tizaapan. Les seigneurs de Colhuacan demandent de leur ramener un cerf qui ne devait pas être blessé, ni avoir d'os cassé. Comme les Mexicas n'arrivent pas à capturer ce gibier, ils s'emparent de Tepan et Tezcatlamiahualtzin, deux Mexicas qui avaient été précédemment capturés. Au moment où ils les conduisent devant les seigneurs de Colhuacan ils disent : « Seigneurs, nous n'avons pas trouvé le cerf que vous voulez, mais nous avons capturé un homme et une femme »/ « *Ma quimocaquitica yn tlatoque. Ca ayac y mazatl quimonequiltia, ca ye otitlamaque ce oquichtli ce ciuatl yn oticacique* » (*Anales de Tlatelolco* 2004, pp. 66-67). Pour un approfondissement du thème, nous renvoyons à la lecture de Graulich (1997) et Olivier (2004, 2006, 2008a, 2010b et 2011)

³³⁸ *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (2011, pp. 41-42). Pour un approfondissement relatif à la relation que l'ivresse gardait avec la transgression et la renaissance d'êtres divins, nous renvoyons à (Olivier 2000b).

³³⁹ Pour la traduction Nahuatl-Français de cette fête, documentée dans les *Primeros Memoriales*, nous faisons référence à la version proposée lors du cours de « Religions de l'Amérique précolombienne », tenu à l'École Pratique des Hautes Etudes de Paris, dans l'année universitaire 2008/2009. La traduction est de Danièle Dehove et Antoine Franconi. Nous signalerons les passages pour lesquels nous ne partageons

les gens » ; cela impliquait la mort d'un esclave ou peut-être d'un captif. Pour réaliser cette cérémonie, on plantait dans le sol des figuiers de Barbarie, des chardons, de l'agave à feuille jeune, et on faisait tomber de l'herbe par-dessus. Ce rite se réalisait dans le Temple de Mixcoatl. Une fois attachés les mains et les pieds de la victime – le captif ou l'esclave baigné – on la « frappait avec la foudre » et ensuite on lui ouvrait la poitrine au sommet du Temple de Mixcoatl³⁴⁰. Ceux qui dansaient étaient ceux qui étaient devenus des guerriers valeureux, tandis que les grands prêtres chantaient pour eux.

L'illustration qui accompagne le texte peut être divisée en deux parties (Fig. 93). Dans la moitié supérieure, on peut voir, à l'extrémité droite, un temple sur pyramide. Le corps pyramidal, blanc, est représenté en vue frontale, avec un escalier formé de cinq marches, tandis que le sanctuaire au sommet se présente de profil, avec le chambranle peint en rouge. À gauche par rapport au temple, mais rabattu sur le plan de l'image, comme s'il se situait devant le sanctuaire, on peut voir le paquet sacré de Mixcoatl. Il est reconnaissable à ses attributs tels que la peinture faciale en forme de loup noir autour des yeux et le sceptre *xonecuilli*. Il porte un manteau d'où sortent les extrémités de plusieurs rubans rouges que Jiménez Moreno identifie comme étant le *matlabuacalli*, la gibecière en filet que portaient les chasseurs chichimèques³⁴¹. Dans la partie inférieure de l'image, nous voyons ce qui a été interprété comme étant une danse ou une procession³⁴² composée de quatre personnages aux corps peints en blanc et portant le même masque noir autour des yeux que Mixcoatl, ainsi que le même ruban rouge autour de la tête. Il s'agit des Mimixcoas. Ils portent des pagnes et, dans la main droite, chacun tient un arc et une flèche qui – souligne Jiménez Moreno – s'appelle *tzibuactli*³⁴³. En ce qui concerne l'objet tenu dans la main gauche, Espinosa Pineda propose que ce soit un double paquet ressemblant soit à des épis doubles de maïs, soit à des *tamales* de pâte *tz'oalli*, qui auraient pu être consommés une fois terminé le rituel vers lequel ce cortège se dirige³⁴⁴. Selon l'avis de Guilhem Olivier, en revanche, on serait ici en présence d'un double paquet sacré, qui contenait la peinture noire pour peindre le loup noir que les Mimixcoa exhibaient

pas l'avis des auteurs. Sullivan traduit la phrase « *zacapan quixoaya* » par « there was going out on the straw » (Sahagún 1997, p. 64). Nous retournerons par la suite sur l'analyse de ce rituel.

³⁴⁰ Dans la traduction que nous proposons, et aussi selon Jiménez Moreno, dans ce passage, il est question d'une seule victime (Sahagún 1974, p. 53). Sullivan, en revanche, emploie le pluriel (Sahagún 1997, p. 64).

³⁴¹ Sahagún (1974, p. 54).

³⁴² Espinosa Pineda (2010, p. 101).

³⁴³ Sahagún (1974, p. 54) Cet auteur compare cette arme avec celle portée par Amimitl-Mixcoatl, toujours dans les « *Primeros Memoriales* ».

³⁴⁴ Espinosa Pineda (2010, p. 101).

autour des yeux. Rappelons que, dans les *Anales de Cuanabtilan*, il est question de l'extermination perpétrée par Itzpapalotl à l'égard des Quatre Cents Mimixcoa et de comment, par la suite, Mixcoatl permet leur résurrection. Après avoir tuée la déesse Papillon d'Obsidienne, les Mimixcoa la brûlent et, avec ses cendres, ils se peignent le visage en noir autour des yeux³⁴⁵.

Pour en revenir au thème de l'illustration, Espinosa Pineda partage la conviction de Jiménez Moreno, qu'il soit question, dans cette image, de la représentation de la procession qui amenait les gens sur la montagne *Zacatepec* où avait lieu une grande chasse, comme il est expliqué dans le *Codex de Florence* et le *Codex Magliabechiano*³⁴⁶.

Tableau n° 1 : les espaces de culte de Quecholli selon les *Primeros Memoriales* de Sahagún

Lieu	Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Endroit où a lieu le rite « <i>Zacapan quixoa</i> »	Jour de la fête	?	?
Endroit où a lieu le rite « la foudre de Mixcoatl tombe sur les gens »	Jour de la fête	Victime (captif ou esclave ?)	On liait les mains et les pieds de la victime et ensuite elle était frappée par la foudre
Le sommet du Temple de Mixcoatl	Jour de la fête	Victime, prêtres ?	Sacrifice par cardiectomie

1.2 Le récit de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*

Les informateurs du moine relatent que, quand s'achevait le mois de Tepeilhuitl, on ne faisait rien pendant cinq jours. Le sixième jour du mois avait lieu une offrande de roseaux. La version espagnole spécifie qu'avait lieu une réunion des chefs des quartiers, qui commandaient d'aller chercher des roseaux pour fabriquer des flèches et, chaque soldat, portait un fardeau de roseaux³⁴⁷. Les guerriers experts prenaient un fardeau sur leurs épaules – à Tenochtitlan comme à Tlatelolco – et allaient offrir les roseaux aux pieds de la pyramide de Huitzilopochtli³⁴⁸. Le texte spécifie que, quand cela avait été fait,

³⁴⁵ *Anales de Cuanabtilan* (2011, p. 25) ; Olivier (2001, p. 45).

³⁴⁶ *Ibidem*; Sahagún (1974, p. 53).

³⁴⁷ Sahagún (1989, t. I, p. 156).

³⁴⁸ Le texte nahuatl dit : « [...] in neacamacoia, vncan in icxitlan *Vitzilobuchtli* », « [...] quand les roseaux étaient offerts là-bas au pied du temple de Huitzilopochtli » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 33, p. 134). La

d'autres guerriers suivaient, et ainsi de suite, et que, ici, les roseaux étaient distribués parmi les autres gens qui ramenaient à la maison tous ceux qu'ils pouvaient³⁴⁹. Le septième jour, les guerriers se réunissaient encore une fois dans la cour du temple du dieu³⁵⁰ et ils redressaient les roseaux à l'aide du feu, avant de rentrer chez eux. Le huitième jour, pour la troisième fois, il y avait un rassemblement de personnes qui ramenaient à nouveau les fardeaux de roseaux. La version espagnole spécifie que cela avait toujours lieu dans le « *patio de Huitzilopochtli* »³⁵¹. Il s'agissait des guerriers chevronnés, des jeunes ainsi que des garçons en âge de mariage. Les garçons les plus jeunes étaient amenés au sommet de la pyramide, que Sahagún qualifie de « *cu* ». Là chacun s'asseyait, en faisant résonner les conques marines et en incisant leurs oreilles, le sang pressé sur leurs tempes. On disait qu'ils offraient leur sang pour le cerf, qu'ils jeûnaient pour le cerf qu'ils auraient chassé³⁵². Ensuite, tout le monde allait dans la cour du temple. Les gens de Tenochtitlan se rassemblaient d'un côté, les gens de Tlatelolco de l'autre et, ensuite, on commençait à fabriquer des flèches. Ce moment de fabrication correspondait avec une période de jeûne pour les flèches et de pénitence, pendant lequel tout le monde se saignait. Ceux qui ne le faisaient pas étaient déshabillés plusieurs fois. Les hommes ne pouvaient pas coucher avec leurs femmes et les personnes les plus âgées ne pouvaient pas boire de pulque.

Quand la fabrication des flèches était terminée, elles étaient attachées par le milieu en paquets de vingt. Une fois arrangées de cette façon, elles étaient disposées en files au pied de la pyramide de Huitzilopochtli, et rassemblées en tas. Ensuite, tout le monde rentrait chez soi.

Le neuvième jour, chacun restait chez lui et on s'exerçait avec les flèches, des preuves d'habileté, tandis que le dixième jour du mois était complètement consacré aux morts. Pour chacun d'entre eux, on confectionnait des flèches toutes petites, de la taille d'une paume. Ils liaient ensemble quatre flèches et quatre torches et ils les déposaient aux endroits où les défunts étaient enterrés, accompagnées par deux *tamales* doux qui restaient

version espagnole, en revanche, dit « [...] *poniéndolas en el patio, delante del cu deste dios* » (Sahagún 1989, t. I, p. 156).

³⁴⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 33, p. 134) ; Sahagún (1989, t. I, p. 156). Étant donné qu'il est question, ici, du Templo Mayor, on pourrait supposer que les différents groupes de guerriers aient pu s'identifier aux habitants des différents quartiers de la ville qui, l'un après l'autre, allaient déposer leurs offrandes dans les espaces de la Grande Pyramide. Cette interprétation est justifiée par la mention des chefs des quartiers dans la version espagnole du document.

³⁵⁰ « *Otro día venían al patio de Huitzilopochtli [...]* » dans la version espagnole (Sahagún 1989, t. I, p. 156).

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² « [...] *porque lo hacían en memoria de los ciervos que habían de ir a cazar* » (*Ibidem* p. 157).

sur place toute la journée. Ils étaient ensuite brûlés et les cendres enterrées. De même, tous les vêtements et les atours des personnes qui étaient mortes sur le champ de bataille étaient placés sur une tige de maïs, de laquelle pendait un fil rouge. A son extrémité pendait un colibri ainsi que quatre cents plumes de héron. Tout cela était laissé dans le *cuanhxicalco* où il brûlait.

Le onzième jour, on disait qu'on « sortait sur l'herbe sèche ». On éparpillait de l'herbe sèche constituée d'aiguilles de pin et les vieilles femmes qui servaient dans le temple de Mixcoatl se disposaient en file, avec une natte devant elles. La version espagnole spécifie que le nom de ce rituel – *zacapan quixoa* – était dû au fait qu'on éparpillait de l'herbe ramenée des montagnes « *en el patio del cu del dios que se llama Mixcoatl* » et que les femmes âgées s'asseyaient précisément à cet endroit³⁵³. Les mères avec leurs enfants allaient déposer cinq *tamales* doux sur la natte et leur offraient leurs enfants, qui étaient bercés entre les bras des vieilles femmes, avant d'être ramenés chez eux par leurs mères. Cela commençait à l'aube et s'achevait à l'heure du repas. Les *tamales* étaient consommés par les femmes du temple.³⁵⁴ Ensuite, avait lieu le départ pour la chasse ; les gens allaient au Zacatepec, la montagne appelée aussi Ixillan Tonan – le Ventre de Notre Mère. Ceux qui revenaient de la chasse avec un cerf ou un coyote recevaient, de la part du souverain, des manteaux aux bords ornés de plumes; s'ils étaient des *tlamani*, ils pouvaient le revêtir, s'ils ne l'étaient pas, ils devaient le cacher dans un panier. Les chasseurs recevaient également du souverain à boire et à manger. Une fois la chasse terminée, tout le monde rentrait chez lui avec les têtes des proies, qui étaient suspendues aux poutres de la maison³⁵⁵.

Lors de la sortie sur l'herbe sèche, on remettait les habits de papiers à tous ceux qui allaient mourir. Pour le dieu Tlamatzincatl, on parait de nombreux esclaves baignés ; pour le dieu Izquitecatl, peut-être deux ou trois, et ceux qui les offraient étaient ceux qui préparaient le pulque pour le souverain. La troisième classe de victimes était formée par la personnification de Mixcoatl et de sa femme, appelée Yehuatl Icue³⁵⁶, offerts par les fonctionnaires *calpixque*. Finalement, mouraient les deux épouses de Tlamatzincatl et

³⁵³ Sahagún (1989, t. I, p. 158).

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ Dans un article consacré aux rituels cynégétiques mésoaméricains, Olivier recueille plusieurs témoignages, tirés de la littérature ethnographique, qui confirment une utilisation similaire des crânes des cervidés chez les Mixes de Oaxaca et les Chorti du Honduras (Olivier 2008, p. 198).

³⁵⁶ Dans la version espagnole, l'épouse de Mixcoatl est appelée Coatlicue, tout comme les épouses de Tlamatzincatl et Izquitecatl (Sahagún 1989, t. I, p. 159).

Izquitecatl appelées, à leur tour, Coatlicue³⁵⁷. Tous, à ce moment-là, prenaient leurs ornements de papier. Quand arrivait le véritable moment de la fête, c'est-à-dire quand terminaient les vingt jours, alors avait lieu le rituel de l'entrée dans le sable de la part de ceux qui allaient mourir. La version espagnole spécifie qu'ils étaient amenés en procession autour du « *cu* »³⁵⁸. Ensuite, après midi, ils étaient conduits au lieu où ils seraient tués. Ils étaient alors emmenés en procession autour de la pierre sacrificielle, en file. Ensuite, ils descendaient de la pyramide et conduits, non plus à l'endroit où ils étaient gardés, mais dans leurs *calpulco* où ils veillaient, surveillés durant toute la nuit. À minuit, on leur coupait une mèche de cheveux, qui était ensuite brûlée. Également, les hommes et les femmes brûlaient tous leurs effets personnels. À l'aube, ils étaient habillés avec les vêtements dans lesquels ils seraient tués et ornés. Deux accompagnateurs allaient avec eux, car ils avaient pour mission de les garder pour qu'ils ne s'évanouissent pas avant le sacrifice, ainsi que de les descendre une fois morts. Deux femmes qui lavaient le visage avaient en charge chacun des esclaves baignés. Quatre captifs mouraient en premier : on leur liait les mains et les pieds sur l'*Apetlac* et ensuite on les hissait au sommet de la pyramide où ils étaient tués ; on disait qu'ils mouraient comme des cerfs. Les autres prisonniers montaient de leur propre volonté et c'était après leur mort qu'était sacrifié Mixcoatl, dans son temple ; ensuite Tlamatzincatl mourait à Tlamatzinco. Les femmes mouraient à l'aube ; elles montaient au temple de Coatlan en chantant, en dansant et en pleurant. La version espagnole ajoute une partie très intéressante relative aux rites qui se déroulaient après la mort des victimes. Près du *tzompantli*, deux vieilles femmes tenaient une cuvette avec des *tamales* et une sauce ; elles recevaient les corps des victimes en mettant dans la bouche de ces dernières, quatre boules de pâte trempées dans la sauce et elles leur arrosaient le visage avec des feuilles de roseau mouillées dans de l'eau claire. Ensuite, on leur coupait la tête et on l'insérait – vraisemblablement – dans le *tzompantli*³⁵⁹.

Présentons, ci-dessous, le tableau de synthèse relatif aux lieux de culte mentionnés par Sahagún :

³⁵⁷ Toujours selon la version espagnole, les victimes qui mouraient incarnant les deux femmes divines n'étaient pas deux, mais « *muchas mujeres* » (*Ibidem*).

³⁵⁸ *Ibidem*.

³⁵⁹ Sahagún (1989, t. I, p. 160).

Tableau n° 2 : les espaces de culte de Quecholli selon *l'Historia general de Sahagún*

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Temple de Huitzilopochtli	Au pied de la pyramide (<i>icxiltlan</i>)	6 ^e jour du mois	Guerriers (de chaque <i>tlaxilacalli</i> ?)	Offrandes de roseaux
		11 ^e jour	Futures victimes ; prêtres ?	Remise des habits et ornements avec lesquels les victimes mouraient
	Dans la cour (<i>Ithualco</i>)	A la fin de la préparation des flèches	Guerriers ?	Offrande des flèches en fardeaux de vingt attachés par le milieu
		7 ^e jour du mois	Guerriers	Les roseaux étaient redressés sur le feu
	Sanctuaire	8 ^e jour du mois	Jeunes garçons	On faisait résonner les conques marines ; on se saignait les oreilles. On disait qu'on « jeûnait pour les cerfs »
<i>Cnauhxicalco</i>		10 ^e jour du mois	?	On brûlait les vêtements et les ornements avec lesquels on avait orné les effigies des personnes mortes sur le champ de bataille
Temple de Mixcoatl	La cour	11 ^e jour du mois, de l'aube à l'heure de manger	Vieilles prêtresses ; mères et enfants	Rite de « sortir sur l'herbe » ; enfants bercés dans les bras des prêtresses ; offrandes de <i>tamales</i> de la part des mères
	Le <i>Coaxalpan</i>	La veille du sacrifice	Futures victimes ; prêtres ?	« Entrée dans le sable » ; procession autour du temple ; procession autour de la pierre sacrificielle
	Le sanctuaire	Le jour du sacrifice	<i>Ixiptla</i> de Mixcoatl et Yehuatl Icue	Sacrifice par cardiectomie
Lieu où étaient gardées les victimes		Jusqu'à la veille du sacrifice	Futures victimes	?
<i>Calpulco</i>		La nuit de la veille du sacrifice	Futures victimes ; maîtres ?	Veille ; coupure de la mèche de cheveux ; effets personnels brûlés
Temple de Tlamatzinco		Le jour du sacrifice	<i>Ixiptlas</i> de Tlamatzincatl	Sacrifice
Temple de Izquitlan ?		Le jour du sacrifice	<i>Ixiptla</i> de Izquitecatl	Sacrifice
Temple de Coatlan		Le jour du sacrifice	<i>Ixiptla</i> des Coatlicue	Sacrifice
<i>Tzompantitlan</i>		Le jour du sacrifice	Vieilles femmes et corps des victimes	Rite pendant lequel on mettait des boules de pain et sauce dans la bouche des victimes mortes ; décapitation

2. La fête de Quecholli dans l'œuvre de Diego Durán

2.1 Le récit de *l'Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*

Avant tout, il faut signaler que la description de la fête que nous a laissé le Dominicain ne fait pas référence à Tenochtitlan, mais à la région de Huexotzinco et Tlaxcala. Toutefois, même s'il ne sera pas question d'intégrer les données de Durán à

celles de Sahagún, en ce qui concerne les informations portant principalement sur les typologies des édifices de culte utilisés, il paraît cependant intéressant de comparer le déroulement des deux fêtes, afin d'y repérer des ressemblances au niveau liturgique.

Durán explique que Quecholli était le mois pendant lequel on fêtait le dieu de la chasse, Camaxtli ou Ixmaxtli³⁶⁰. En son honneur, on ne sacrifiait pas des hommes, mais du gibier. Les chasseurs étaient fort bien habillés et on leur préparait un chemin jonché de paille, depuis la montagne jusqu'à la ville. Les chasseurs allaient en procession, tout au long du chemin, habillés comme des Mimixcoas ; ils avaient une peinture faciale noire autour des yeux, des plumes d'aigle sur la tête et les jambes peintes avec du gypse blanc. Le Dominicain souligne que cela correspondait à un grand honneur, car cela voulait dire qu'ils étaient de grands chasseurs. Ce jour-là on fêtait partout, dans les montagnes et dans les villes, et on présentait de grandes offrandes au dieu de la chasse. En particulier, ceux qui désiraient partir à la chasse lui adressaient des prières et des exhortations très superstitieuses. Ils avaient intérêt à capturer beaucoup de gibier, car ceux qui le faisaient pouvaient acquérir la gloire ainsi que le titre de capitaine ou seigneur de la chasse³⁶¹.

Le chapitre que Durán consacre au dieu principal de Huexotzinco, Camaxtli, explique que, à l'époque de Quecholli, on célébrait deux fêtes ; celle dédiée au dieu et celle de Quecholli. Quatre-vingt-dix jours avant le jour de la fête, on choisissait l'un des prêtres les plus âgés et vénérables du temple de Camaxtli, qui commençait à pratiquer un jeûne. La veille du début du mois, il était habillé et orné comme le dieu et, à l'aube du jour de la fête, tous les prêtres au service de Camaxtli, tout comme les jeunes qui vivaient dans le monastère, l'accompagnaient au sommet du temple. Ensuite, tous les jeunes garçons s'habillaient comme des chasseurs et, regroupés en équipes, décochaient des flèches vers le sommet du temple et le vieux prêtre. Une fois la cérémonie terminée, ils accompagnaient la personnification du dieu dans la montagne, tous en procession. Les seigneurs et les chefs de guerre, qui avaient jeûné pendant cinq jours avant l'arrivée de la fête, se préparaient pour participer à la chasse en s'habillant et s'ornant, à leur tour, comme des Mimixcoa³⁶². Les seigneurs emmenaient la personnification de Camaxtli où

³⁶⁰ Dans le chapitre consacré à ce dieu, Durán donne comme graphie « Yemaxtli » (Durán 1984, t. I, chap. VII, p. 71).

³⁶¹ Durán (1984, t. I, chap. XVII, pp. 281-282).

³⁶² Il s'agit de la tenue que le dieu chasseur arbore dans la majorité des documents pictographiques. À ce propos, nous citons, comme exemple, le *Codex Borbonicus* (1991, pl. n° 33) ; *Codex Borgia* (1963, pl. n° 15, 25, 26) ; *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 42r) ; *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pl. n° 4v) ; *Codex Tudela* (1980, pl. n° 24) ; *Codex Vaticanus A*, (pl. n° 49r). Les *Anales de Cuauhtitlan* (2011, p. 113) relatent que

avait lieu la chasse et où avait été édiflée, au sommet de la montagne, une ramure ornée de fleurs, plumes et tissus, qui s'appelait Mixcoateocalli³⁶³. Une fois la chasse terminée, le gibier était ramené devant l'effigie du dieu et sacrifié par extraction du cœur. Sur le chemin de retour à la ville, on s'arrêtait à un endroit où il y avait deux chemins qui divergeaient. A ce moment-là, on jonchait le sol de paille et on appelait ce lieu *zacapan*³⁶⁴ ; ensuite tout le monde s'asseyait. Avait lieu alors un rituel qui consistait à allumer un feu avec de l'amadou et un silex, qui faisaient partie du paquet sacré gardé dans le temple de Camaxtli. Sur ce feu étaient rôties toutes les proies provenant de la chasse, qui étaient ensuite consommées avec du pain fait avec *tzoalli*. La chasse se terminait le lendemain, quand la personnification de Camaxtli était à nouveau accompagnée dans son temple ; la fête était suspendue jusqu'au dixième jour, quand avait lieu le sacrifice de la personnification de Mixcoatontli – « Petit Mixcoatl » - et de son épouse Yoztlamiyahual³⁶⁵. Des jeunes garçons – habillés comme des Mimixcoa – s'offraient à la personnification en tant que serviteurs. Ensuite Yoztlamiyahual était sacrifiée en lui cognant la tête contre un rocher présent dans le temple et qui s'appelait *teocomitl*. Juste avant sa mort, elle était égorgée et son sang répandu sur le rocher. Sa tête était ramenée à Mixcoatontli qui, en la tenant par les cheveux, se mettait au milieu de ses serviteurs et faisait quatre fois le tour de la cour du temple en procession. Il était ensuite sacrifié « *a la mesma manera que a los demás* »³⁶⁶, donc apparemment par cardiectomie et son corps jeté au bas des marches du temple. À ce moment-là se terminait la fête.

s'habiller avec cette tenue était une coutume récurrente chez les Chichimèques, précisément pendant la vingtaine de Quecholli.

³⁶³ Selon les informateurs de Sahagún, l'endroit appelé Mixcoacalli était une salle du palais du souverain où allaient se réunir tous les chanteurs et les danseurs de Tenochtitlan et Tlatelolco (Sahagún 1950-1982, Livre VIII, chap. 14, p. 45).

³⁶⁴ Durán spécifie que ce mot voulait dire « *encima de la yerba* », « au-dessus de l'herbe » (Durán 1984, t. I, chap. VII, p. 76).

³⁶⁵ Dans son analyse des rituels des vingtaines, Graulich avait mis en évidence la mise en scène d'un rajeunissement de la part de Mixcoatl, en Quecholli, tout comme de Xiuhtecuhtli, en Izcalli (Graulich 1999, p. 136). En ce qui concerne la vingtaine consacrée au dieu de la chasse, l'opposition existant entre le dieu vieux et le dieu jeune, représentés respectivement par le prêtre âgé et par le jeune représentant, se retrouve aussi dans les *Anales de Cuaubtitlan*. En effet, dans ce document, le Serpent de Nuage est mentionné en tant qu'Iztacmixcoatl, le Mixcoatl blanc, allusion à sa dimension d'ancêtre et, en tant que Mixcoatl Xocoyotl, le jeune (*Anales de Cuaubtitlan* 2011, pp. 179, 213). Le rôle du dieu en tant que « père de l'humanité » émerge aussi dans le récit de Motolinía, où il est question d'Iztacmixcoatl en tant qu'époux de Ilancueitl, l'une des nombreuses manifestations de la déesse mère et, en tant que père de nombreux peuples, tels que les Olmèques, les Mixtèques ou les Otomis (Motolinía 1971, p. 10 ; Olivier 2008, pp. 211-212).

³⁶⁶ Durán (1984, t. I, chap. VII, p. 77).

Tableau n° 3 : Les espaces de culte de Quecholli selon l'*Historia de las Indias de Durán*

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Temple de Camaxtli	Sanctuaire	Aube du 10 ^e jour du mois	Prêtre âgé représentant le dieu ; jeunes déguisés en chasseurs	Rite de décochage des flèches vers la personnification divine
		20 ^e jour du mois	<i>Ixiptla</i> de Mixcoatontli et de Yoztlamiyahual ; jeunes garçons ; prêtres ?	Sacrifice de la déesse (tête cognée contre le <i>teocomitl</i>)
	Cour du temple	20 ^e jour du mois	<i>Ixiptla</i> Mixcoatontli et jeunes garçons serviteurs	Procession : quatre tours autour du temple avec la tête coupée de Yoztlamiyahual

3. Les autres sources écrites

Motolinía dédie deux passages à cette fête. L'un, très bref, relate qu'à cette période, on commandait les guerres et pendant quatre jours, les hommes pratiquaient des pénitences et des abstinences sexuelles. Pendant ces quatre jours, en outre, on fabriquait des flèches, on se peignait le corps et on dansait avec les armes qu'on venait de confectionner³⁶⁷. Dans un autre passage, l'auteur décrit la grande chasse qui se déroulait durant ce mois et au cours duquel on allait offrir des sacrifices dans les temples situés dans les montagnes. Il relate aussi les récompenses données par les seigneurs aux chasseurs distingués³⁶⁸.

Le récit de Torquemada, dans la description la plus détaillée de la fête, suit en détail la relation des informateurs de Sahagún, sans rien apporter de bien nouveau³⁶⁹. Dans un autre passage, plus bref, en revanche, il explique que, alors que les Mexicains fêtaient Mixcoatl, les Tlaxcalteca fêtaient la déesse Xochiquetzal ou Xochitecatl, à laquelle on sacrifiait beaucoup de jeunes filles. Il ajoute aussi que les femmes publiques s'offraient spontanément en sacrifice et que les hommes efféminés dansaient habillés comme des femmes³⁷⁰.

³⁶⁷ Motolinía (1971, p. 53).

³⁶⁸ Motolinía (1985, pp. 156-157).

³⁶⁹ Torquemada (1975-1983, Livre X, chap. XXVI, p. 403-404).

³⁷⁰ *Ibidem*, chap. XXXV, p. 427.

Dans les *Relaciones geográficas* d'Acólmán, on relate que pendant cette vingtaine, on ramassait des roseaux secs et on les ornait comme s'ils étaient des flèches. Le jour de la fête, tous les hommes du peuple, habillés comme des guerriers, allaient chasser. Après avoir capturé le gibier, comme des lapins ou des lièvres, les gens du peuple dansaient avec lui et ensuite le mangeait avec des *tamales* à base de maïs et de miel de maguey³⁷¹.

4. Les sources pictographiques

Selon le *Codex Tudela* et le *Costumbres*, dans le mois de Quecholli, on achetait un esclave qu'on appelait Mixcoatl. Tous les hommes fabriquaient des flèches, tandis que les femmes préparaient des *tamales* de haricots et maïs. La personnification de Mixcoatl était ensuite amenée, avec d'autres esclaves, dans les montagnes de Coyoacán Zacatepec où ils étaient rejoints par le *tlatoani*. Dans le temple du dieu, qui se localisait précisément au sommet de la montagne, avait lieu le sacrifice des esclaves. S'ensuivait une chasse, à laquelle Motecuhzoma participait, habillé comme Mixcoatl. Tout le gibier était ramené devant lui ; il récompensait les chasseurs en fonction de leur mérite³⁷².

Le texte du *Codex Magliabechiano* explique que l'activité principale du mois était la fabrication de flèches. Avait lieu ensuite une danse, devant l'effigie de Mixcoatl, où les gens étaient armés d'arc et de flèches, suivie d'une chasse. La participation à cet événement avait été précédée par quatre jours de jeûne³⁷³.

Les illustrations de ces deux documents, ainsi que du *Codex Ixtlilxochitl*, montrent l'image du dieu Mixcoatl paré de ses attributs (Fig. 94). Il est reconnaissable à sa peinture noire autour des yeux, la coiffure formée par des boules de duvet et plumes de héron, le ruban rouge autour du front ainsi que son bouclier et le sceptre *xonecuilli*. Ses bras et ses jambes sont peints avec des rayures blanches. Dans le cas des premiers deux codex, on reconnaît aussi ses boucles d'oreilles en forme de sabot d'animal³⁷⁴.

De la même manière, les *Codex Telleriano-Remensis* et *Vaticano A* montrent le dieu Mixcoatl arborant à nouveau ses attributs spécifiques. Dans ce cas, il porte aussi un

³⁷¹ *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (1986, p. 216).

³⁷² *Codex Tudela* (2002, p. 217); *Costumbres* (1945, p. 50).

³⁷³ Anders-Jansen-Reyes García (1996, p. 177).

³⁷⁴ *Ibidem*; Batalla Rosado (1999, p. 490) ; *Codex Ixtlilxochitl* (1976, p. 24).

pectoral de turquoise en escalier typique du dieu du feu Xiuhtecuhtli³⁷⁵. Le texte du *Telleriano Remensis* explique que Quecholli était la « fête des animaux » et qu'on préparait les armes pour la guerre. C'était le mois de la « chute » des dieux – dont on donne une longue liste³⁷⁶ – qu'on disait être des étoiles avant de tomber sur la terre, tandis qu'ensuite ils se transformèrent en *tzitzimime*, les êtres monstrueux qui hantaient le ciel et qui menaçaient de détruire le monde à la fin de chaque siècle mésoaméricain³⁷⁷. Le texte du *Vaticano A* reprend de manière très succincte les informations du *Telleriano Remensis*, en expliquant seulement qu'il s'agissait de la fête des quatre dieux de l'enfer tombés du ciel et montrés dans les premières planches du document³⁷⁸.

Le *Codex Tovar* montre encore une fois l'image du dieu, tandis que le texte explique que pendant ce mois, on ornait l'effigie divine pour la guerre, qu'il y avait de grandes disputes entre les gens et que c'était l'occasion, pour les hommes de guerre qui avaient été paresseux, de sortir leurs drapeaux et de se mettre en valeur³⁷⁹.

La planche n° 33, consacrée à la fête de Quecholli, dans le *Codex Borbonicus*, est très élaborée et peut se diviser en deux sections qui, selon Couch, peuvent faire allusion aux activités des premiers dix jours du mois – « *tlaco quecholli* », dans la section inférieure – et à celle des derniers dix jours – « *quecholli tlami* », dans la section supérieure³⁸⁰ (Fig. 95). Dans la section inférieure de la feuille, nous voyons quatre personnages arborant précisément les attributs du dieu de la chasse ; les deux plumes d'aigle appelées *aztaxelli*, le ruban rouge autour du front – *tzonquetlaxtli* –, le sceptre recourbé et le filet de chasse *matlahucalli*. Au-dessus de chacun, les éléments principaux qui composent la parure du dieu³⁸¹. Selon Paso y Troncoso, il s'agit de la procession qui avait lieu dans le Teotlalpan avant de rejoindre le

³⁷⁵ Les cérémonies de Quecholli expriment, une fois de plus, l'étroite relation existant entre le dieu chasseur et Xiuhtecuhtli. Garibay considère également qu'il était un aspect du dieu solaire (Garibay 1987, vol. I, p. 135 ; voir aussi Graulich 1974 ; 1999 ; Limón Olvera 2001a).

³⁷⁶ Ces dieux étaient : Yiacatecuhtli, Tlahuizcalpantecuhtli, Ceyacatl (Axayacatl ?), Achitometl, Xacopacalqui, Mixcoatl, Tezcatlipoca et Tzontemoctli. Précédemment, le texte avait cité aussi Mictlantecuhtli, autre nom du dieu de la mort (*Codex Telleriano-Remensis* 1899, p. 14, pl. n° 4v ; Quiñones Keber 1995, pp. 146-147).

³⁷⁷ *Ibidem*.

³⁷⁸ *Codex Vaticanus A* (1900, p. 35). Il s'agit de la pl. n° 2v, où l'on voit quatre couples de divinités infernales qui correspondent à Mictlantecuhtli et Mictecacihuatl ; Ixputzeque et Nexoxoche ; Nextepehua et Micapetlacoli, probablement liés au rite d'incinération et, finalement, Tzontemoc et Chalmecacihuatl. Pour un approfondissement inhérent à cette planche, nous renvoyons à Ragot (2005).

³⁷⁹ Kubler-Gibson (*Codex Tovar*) 1951, p. 32.

³⁸⁰ Couch (1985, p. 76).

³⁸¹ Paso y Troncoso interprète le dernier élément comme représentant les deux *tamales* enveloppés dans des feuilles de maïs qu'on offrait sur les sépultures des défunts (Paso y Troncoso 1898, p. 193).

Zacatepec, en soirée, étant donné que la chasse commençait au matin³⁸². Au centre de la composition de la section supérieure, se faisant face, sont représentés Mixcoatl – à gauche – et Tezcatlipoca, probablement en tant que Tlamatzincatl – à droite – au sommet de leurs plateformes pyramidales. Celle de Mixcoatl compte dix-sept marches, celle de Tezcatlipoca huit. Au pied des escaliers du temple du Serpent de Nuage est représenté un vase rempli de pulque écumant. Une procession se déroule autour du temple. De par la nature circulaire et lévogyre, on devine qu'il s'agit d'une procession *tlayahualoliztli*. Les participants sont six hommes et deux femmes et, tous, présentent le loup noir autour des yeux³⁸³. Ils portent un drapeau de sacrifice ainsi qu'une proie de chasse³⁸⁴. Les deux femmes portent un enfant sur le dos – également déguisé en Mimixcoa et avec son drapeau sacrificiel – ainsi qu'un panier rempli de trois formes rondes qui pourraient être des *tamales*. Deux personnages assistent à la scène ; un musicien, dans le coin inférieur droit, qui joue du tambour vertical, et une femme âgée, dans le coin supérieur droit. Il s'agit probablement d'une prêtresse, car ses bras et ses jambes sont enduits de peinture noire. Elle porte deux bols, un grand et un petit, remplis de pulque. Sur son huipil est représenté l'ornement de tête de Mixcoatl – deux plumes blanches et du duvet – tandis que dans sa jupe il y a deux cactus *teocomitl*. Paso y Troncoso l'identifie comme étant Cuetzalcihuatl, la victime sacrifiée avec Mixcoatl dans son temple le dernier jour du mois³⁸⁵.

5. Analyse des espaces de culte

5.1. Les espaces du Huey Teocalli

5.1.1. Le champ sémantique des vocables *teoithualco* et *icxitlan*

Nous avons déjà eu occasion d'évoquer, lors de l'approfondissement du rituel qui impliquait la fécondation de la déesse Toci en Ochpaniztli, les hypothèses inhérentes à

³⁸² *Ibidem*, p. 195.

³⁸³ Couch propose de voir dans ces personnages des gens du commun, en raison de la simplicité de leur tenue par rapport à celle des personnifications des dieux (Couch 1985, p. 77).

³⁸⁴ Le personnage dans la partie supérieure de la feuille ne tient pas une proie de chasse mais une sorte de petit bâton blanc. Paso y Troncoso l'interprète comme étant un roseau utilisé pour aspirer le pulque (Paso y Troncoso 1898, p. 208).

³⁸⁵ *Ibidem*, pp. 206-207. Anders, Jansen et Reyes García interprètent ce personnage comme étant un prêtre. Ils soulignent également que dans la planche n° 4v du *Codex Magliabechiano*, la « *manta de Mixcoatl* » est décorée de cinq échinocactus, un à chaque coin du tissu et un en son centre (Anders-Jansen-Reyes García 1991, p. 220).

l'espace auquel fait référence le mot « *ixitlan* », ainsi que les passages de Quecholli qui y font allusion. En ce qui concerne ce mois-ci, ce dernier vocable, ainsi que le terme « *ithualco* » ou « *teoithualco* », sont employés à plusieurs reprises lors des descriptions relatives à la première moitié du mois, ce qui nous permet une comparaison efficace qui éclaire les différences existant entre ces espaces.

Tableau n° 4 : Les activités liées au *Teoithualco* dans les fêtes des vingtaines, selon le *Codex de Florence*

Moment d'utilisation	Activités
Toxcatl	Danse Necocoloco (CF, XII, 19, 53).
Tlaxochimaco	Danse dans la cour du temple de Huitzilopochtli (CF, II, 28, 109).
Quecholli	Les flèches sont redressées sur le feu (CF, II, 33, 134)
Panquetzaliztli	Lieu de rassemblement des spectateurs qui assistent au sacrifice des prisonniers (CF, IX, 14, 65)
Atemoztli	Rite d'encensement de la part du prêtre de Tlaloc, dans toutes les cours des temples (CF, II, 35, 151).
Funérailles	Lieu de rassemblement et crémation des effigies des défunts tombés au champ de bataille (CF, XII, 21, 57 ; XII, 23, 66).

Tableau n° 5. Les champs d'utilisation du mot *ixitlan* dans les fêtes des vingtaines, selon le *Codex de Florence*

Contexte d'utilisation du mot <i>ixitlan</i>	Champs sémantiques
<u>Fête de Quecholli</u> Lieu de dépôt des flèches fabriquées.	« au pied [de la pyramide] de Huitzilopochtli » Version espagnole : « <i>en el patio</i> »
Lieu de dépôt des paquets de vingt flèches.	« au pied [de la pyramide] de Huitzilopochtli » Version espagnole : « <i>delante de Huitzilopochtli</i> »
<u>Fête de Panquetzaliztli</u> Lieu où l'on jette l'eau prise à Huitzilopochco sur les futures victimes.	« aux pieds [de la pyramide] de Huitzilopochtli » Version espagnole : « <i>delante del cu de Huitzilopochtli</i> »
<u>Description d'animaux et de montagnes</u>	Utilisé en tant que synonyme de « pieds, pattes, partie basse du corps humain ou d'une montagne » (CF, XI, 2, 31 ; XII, 16, 45 ; XII, 26, 78). Version espagnole : « <i>los codillos</i> » ; « <i>en la falda del monte</i> » (1989, I, 698, 844).

Précisément en raison des contextes d'utilisation et des activités qui se déroulaient dans ce qui a été traduit par « cour », on peut clairement mettre en évidence que le *ithualco*, quand il apparaît associé aux espaces du Templo Mayor, fait référence à une aire de

grandes dimensions, ce qui correspond sans doute à la place située en face de la Grande Pyramide. En revanche, l'espace appelé *ixtitlan* fait sans doute allusion à une zone rituelle notamment consacrée, dans la plupart des cas, à la préparation et la déposition des offrandes sacrificielles. On peut la situer soit dans la place, mais en totale proximité avec les escaliers qui menaient à la plateforme, soit comme un mot général pour indiquer la plateforme elle-même, ce qui nous amène à considérer ce vocable comme étant un synonyme possible du *Coaxalpan*. Certaines des caractéristiques de cet espace de culte ont été abordées dans le chapitre consacré à Ochpaniztli. Nous avons pu souligner, notamment, les connotations ignées relevées par López Luján et Chávez Balderas, tout comme le rôle fondamental joué par cette zone cérémonielle qui hébergeait la représentation monumentale de la déesse Tlaltecuhli. Tout récemment, l'archéologie nous a dévoilé encore une série d'informations très significative, dont la contribution s'avère être extrêmement enrichissante afin de permettre de comprendre les fonctions rituelles de cet espace. En 2011, au coin nord-est de Plaza Manuel Gamio, dans l'aire comprise entre le début des escaliers de la plateforme du Templo Mayor et l'emplacement du *cuanhxicalco* tout récemment mis au jour, a été découvert un sol, formé par une bande de 20 mètres de longueur pour 3,5 mètres de largeur. Elle est construite en pierres de *tezontle*, basalte et andésite, et remonte à l'étape IVa du Templo Mayor, c'est-à-dire la période comprise entre 1440 et 1469 ap. J.-C. Sa surface est caractérisée par la présence de vingt-cinq plaques, dix d'entre elles montrent des serpents dont la forme suggère leur mouvement ; deux des corps ophidiens arborent des glyphes de *chalchibuitl*. Les autres plaques, en revanche, illustrent ce qui a été défini comme un riche « discours iconographique », basé sur des images clairement associées à la dimension militaire et sacrificielle (Fig. 96-97a, b, c). Nous pouvons énumérer un guerrier armé de *xiubcoatl* ; un captif avec les mains liées derrière le dos qui arbore les ornements des Mimixcoa et sur son visage est visible une larme en forme de *chalchiuhuitl* ; un personnage décapité dont la tête est ornée du *cuanhpilolli*, attribut de Mixcoatl ; un individu émergeant d'un papillon, un bouclier avec quatre dards, une bannière de papier et le glyphe de la guerre *atl-tlachinolli*. Encore, une plaque montrant le glyphe du jour ou de la fête ; un dard orné de duvet ; une boucle d'oreille et un labret en forme de *yacaxibuitl* composé de deux trapèzes inversés, évoquant la queue du *xiubcoatl* ; une rosette de papier, attribut des êtres peuplant

l'inframonde ; un élément en fibre végétale ; une fleur vue en section et un ornement de plumes et duvet³⁸⁶.

Les archéologues du Programa de Arqueología Urbana ont formulé l'hypothèse que cet espace puisse représenter le *Coaxalpan* évoqué dans le mythe de la naissance de Huitzilopochtli sur le Coatepec³⁸⁷. À cet égard, il faut sans doute souligner l'importance significative attribuée aux représentations des serpents. Leurs corps ondulants, renfermant des bijoux de jade, évoquent une véritable « redondance liturgique » associée à la dimension aquatique, froide et nocturne du cosmos. En reprenant les mots de López Austin et López Luján, rappelons que la partie basse de la pyramide figurait l'une des ouvertures de la Montagne Sacrée, où jaillissaient des courants d'eau métaphoriquement montrés sous la forme de serpents.

Cependant, nous retenons que le symbolisme de ce corpus de plaques soit beaucoup plus complexe, et qu'il puisse se rattacher de manière extrêmement cohérente avec les fonctions esquissées plus haut à l'égard des rites qui prenaient forme au pied du Templo Mayor. L'analyse détaillée des autres représentations qui nous occupent, en effet, dégage un puissant symbolisme igné et guerrier. Trois éléments sautent manifestement aux yeux : le *xinbcoatl*, dont la présence est réitérée par la forme du *yacaxibuitl*, le papillon et la fleur, trois symboles assimilés au feu et à la dimension céleste³⁸⁸. Les autres plaques semblent illustrer les étapes les plus significatives du rituel sacrificiel. Quatre plaques, rattachées entre elles aussi au niveau spatial, semblent évoquer la métamorphose post-mortem du guerrier vaincu. Nous songeons à la représentation du bouclier et des dards, ornés du glyphe *atl-tlachinolli*, au captif ligoté, à la tête décapitée et au personnage émergeant d'un papillon. Nous ne pouvons pas nous empêcher de rattacher ces représentations avec l'une des fonctions à l'apanage de la base du Templo Mayor et de sa plateforme. Au pied des marches, en Panquetzaliztli, les futures victimes recevaient leurs vêtements de papier et leurs corps étaient peints, après avoir été aspergés avec l'eau de la source Huitzilatl³⁸⁹. C'était toujours à la base du monument que se déroulait la décapitation des victimes. L'association entre la tête décapitée, arborant le *cuanhupilolli* de Mixcoatl, prototype des victimes sacrificielles, et l'homme-papillon, évoque clairement le

³⁸⁶ Barrera Rodríguez-Martínez Mesa-Morales Sánchez *et al* (2012).

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 23.

³⁸⁸ Ce thème a déjà fait l'objet d'un approfondissement dans les fêtes de Huey Tecuilhuitl et Ochpaniztli (*Supra*, chap. III, IV, 6.1. et VI, 6.2.).

³⁸⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 34, p. 142).

destin post-mortem des combattants qui trouvaient la mort sur la pierre sacrificielle. Ils s'envolaient dans la demeure de l'astre diurne et le papillon n'était autre qu'une métamorphose du guerrier mort, un défunt solaire divinisé. La plaque montrant la fleur sectionnée semble aller de paire avec la tête coupée, et ne s'écarte pas de la logique que nous venons d'exposer. En effet, cette image suggère la célèbre métaphore du guerrier-fleur, qui tombait sur le champ de bataille comme l'incessante pluie multicolore de Tamoanchan. En outre, la plaque exhibant le glyphe de la fête, *ilhuitl*, autorise à supposer sa fonction, marquant peut-être, le laps de temps pendant lequel ces rites étaient réalisés. La possible assimilation du *Coaxalpan* – endroit de présentation des offrandes aux dieux – et cette zone rituelle, conventionnellement appelée *ixitlan Huitzilopochtli*, autorise aussi à donner une clé de compréhension renouvelée aux rites guerriers qui prenaient place à cet endroit, comme le *Tizapaloliztli* décrit en Ochpaniztli, ou le rite réalisé par le Tlalocan *Tlenamacac*, en Etzalcualiztli.

Eau-Feu, serpents et papillons, dimension terrestre et dimension céleste : la présence d'une allusion manifeste à l'union de contraires, dans cet espace rituel, ne saura pas vraiment nous surprendre. Rappelons que le long de l'axe est-ouest de l'édifice, à sa base, se trouvait le serpent arborant à la fois les couleurs de la moitié ignée et céleste de Huitzilopochtli et de la moitié terrestre et aquatique de Tlaloc. La fusion des deux moitiés qui structuraient l'univers nahua, figurée dans le glyphe de l'*Atl-Tlachinolli*, moteur de la société conquérante mexica, s'exprimait aussi au niveau rituel. Dans cet espace, en effet, cohabitaient deux liturgies opposées et complémentaires. Une liturgie ignée, associée à la crémation d'offrandes, d'effigies divines et de monarques, et une liturgie terrestre et aquatique. Dans cette dernière prenaient forme les pouvoirs germinatifs du maïs, se déroulaient des aspersion d'eau et on effectuait, pendant le *Xalauquia*, l'entrée dans l'univers verdoyant des pluies, le Tlalocan.

5.2. Les espaces du Mixcoateopan

Nous ne disposons d'aucune description du Mixcoateopan de Mexico-Tenochtitlan. Durán, en revanche, nous dépeint une image très détaillée du sanctuaire de Huexotzinco. La pyramide comptait cent marches et le temple, à son sommet, était de forme arrondie. Le toit de paille culminait avec une pointe très longue, surmontée par un singe en terre cuite. L'intérieur était décoré de tissus, plumes et bijoux. Au pied de l'idole

qui se dressait au-dessus d'un autel, se trouvait un panier fermé qui contenait de l'amadou et un silex pour allumer le feu, des plumes bleues, vertes, rouges et jaunes, des flèches abîmées et un petit arc³⁹⁰. De manière générale, des sources comme l'*Historia de los Mexicanos por sus pinturas* associent au culte du Serpent de Nuage des autels de terre appelés *tlalhuitectli*, dont il a été déjà question dans le chapitre consacré à Toxcatl. Le document explique notamment comment, auparavant, les Chichimèques ne connaissaient pas les temples. Ils possédaient seulement des flèches, fichées dans une boule d'herbe *zacate* – le *zacatapayolli* – placée au-dessus d'un autel de terre, ainsi qu'une bannière blanche³⁹¹. Ce même document fait aussi état de la construction de « maison de zacate », ou *zacacalli*, un événement à mettre en relation avec l'intronisation d'un nouveau souverain ou, du moins, de ceux qui détenaient une relation particulière avec le dieu chasseur. En effet, il est question de l'érection d'une *zacacalli* pour le *tlatoani* Iztactototl de Colhuacan qui était chef du *calpulco* de Mixcoatl³⁹². La même procédure a lieu après l'intronisation de Tlacateotzin de Cuauhtitlan car on dit que « sa maison de *zacate* était près du temple de Mixcoatl »³⁹³.

Il faut reconnaître que l'histoire mexica, racontée dans les sources, est parsemée de tentatives infructueuses de s'emparer de la véritable effigie de Mixcoatl. Les *Anales de Cuauhtitlan* relatent que Motecuhzoma Ilhuicamina avait décidé d'intervenir dans la guerre entre les Atenchicalcas et les Ticas. Il avait donc détruit le temple de ces derniers, qui était un sanctuaire consacré au dieu chasseur. Il s'était ensuite emparé des cendres d'Itzpapalotl qui étaient gardées dans deux bâtons de roseau. Le souverain des Ticas, de peur que son peuple ne reçoive plus l'aide de Mixcoatl, une fois son effigie remise aux envahisseurs, décide de leur donner une autre statue, celle d'un autre dieu vénéré par ses gens, appelé Teocatl. Puisque les atours des deux divinités se ressemblaient beaucoup, les Mexicas n'avaient pas remarqué la différence entre les deux effigies. Selon ce récit, c'était en réalité la statue de Teocatl qui était gardée dans le « Mixcoatepec de Tenochtitlan »³⁹⁴. Ensuite, dans un passage de sa « *Crónica Mexicana* », Alvarado Tezozomoc nous apprend qu'après la victorieuse campagne militaire dans les provinces de Tepeacac et

³⁹⁰ Durán (1984, t. I, chap. VII, p. 73).

³⁹¹ *Anales de Cuauhtitlan* (2011, p. 113). Selon Motolinía, les flèches qui constituaient le paquet sacré des habitants de Tlaxcala étaient des instruments de divination qui permettaient de comprendre le résultat positif ou négatif d'une campagne militaire. Une fois en combat, deux capitaines tlaxcaltèques lançaient les deux flèches : si elles blessaient un des ennemis, c'était un signe qui décréait la victoire ; si, en revanche, elles ne parvenaient à blesser personne, il valait mieux se retirer, car l'armée aurait connu une défaite (Motolinía 1985, p. 112 ; Olivier 2004, p. 318).

³⁹² *Anales de Cuauhtitlan* (2011, p. 113).

³⁹³ *Ibidem*, p. 121.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 179.

Tecamachalco, Motecuhzoma I^{er} avait ramené à Tenochtitlan une importante quantité de prisonniers de guerre. Les seigneurs de ces territoires, en particulier, étaient montés personnellement au sommet du Templo Mayor, non seulement pour pratiquer le rite de « manger la terre » et pour s'extraire du sang de la langue et des oreilles, mais aussi pour offrir à Huitzilopochtli les éléments qui constituaient le *tlaquimilolli* de leur dieu patron, qui était précisément *Teucamaxtli*.

« Et ils allèrent ensuite révéler le dieu Huitzilopochtli et il lui présentèrent un éventail pour chasser les mouches de plumes blanches et un plumage de bois et une ceinture en cuir rouge et un arc avec flèches et un bracelet ou serre-poignet (*matzōpetztlī*) avec une tige verte qu'ils appellent *acaxibuitl* »/ « *Y éstos fueron luego a hazer rreuerençia al dios Huitzilopochtli y le presentaron un amoxqueador de pluma blanca y un plumaxe de madera y un ceñidor o trançadera de cauello de cuero colorado y un arco con flechas y un braçetele o muñequera (matzōpetztlī) con una bara berde <que> llaman acaxibuitl* »³⁹⁵.

Finalement, Durán nous raconte que ce sera ensuite le tour de Motecuhzoma Xocoyotzin d'essayer de s'approprier l'image divine de Huexotzinco. Selon le Dominicain, quatre ou six ans avant l'arrivée des Espagnols, les tromperies du souverain mexica, à cet égard, avaient déclenché une bataille pendant laquelle les Huexotzincas avaient essayé de tuer les Mexicas réunis dans leurs maisons royales. Durán nous apprend aussi que le même culte à Mixcoatl-Camaxtli était à l'honneur à Coatepec mais que le *tlaquimilolli* gardé dans cette communauté, appartenant aux territoires de la Triple Alliance, était représenté seulement par des reliques, que les gens de Huexotzinco leur avaient données. Il ne s'agissait donc pas d'un butin intéressant pour le *tlatoani* qui désirait le paquet sacré, le véritable réceptacle de pouvoir surnaturel, gardé dans cette dernière ville³⁹⁶.

En conclusion, s'il faut se baser sur les renseignements fournis par les sources écrites, on peut constater que le Mixcoatl Iteopan de la capitale ne gardait pas le véritable paquet sacré du dieu de la chasse, mais seulement une partie de ses reliques. Cet événement est sans doute à mettre en relation avec la rivalité féroce existant entre les habitants de Tenochtitlan et les représentants des villes indépendantes de la vallée de Puebla-Tlaxcala. En ce qui concerne les espaces de la pyramide de Mixcoatl, cette analyse

³⁹⁵ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XXIX, p. 137).

³⁹⁶ Durán (1984, t. I, chap. VII, p. 72). Les *Anales de Tlatelolco* ajoutent aussi qu'en 1517, le tlacatecatl de Tlatelolco, Totozacatzin, fut sacrifié dans l'enceinte cérémonielle de Huexotzinco puisqu'il avait, à son tour, essayé de s'emparer de l'effigie sacrée de Mixcoatl-Camaxtli (*Anales de Tlatelolco* 2004, p. 99).

nous montre que – tout comme en ce qui concerne l’*Apetlac* et le *Coaxalpan*, espaces existant dans d’autres édifices religieux – des rites analogues à ceux qui se pratiquaient dans l’*icxitlan* du Templo Mayor se déroulaient également au pied de la pyramide du Serpent de Nuage. En effet, on peut remarquer que la remise des vêtements se déroulait précisément au pied de la pyramide de Mixcoatl, le lieu indiqué ailleurs par le vocable *icxitlan*, qui était spécifiquement lié à la préparation et au dépôt des offrandes. Or, l’analyse de la planche n° 33 du *Codex Borbonicus* montre le grand vase de pulque écumant placé exactement au pied de l’escalier de la pyramide du dieu, ce qui renforce l’utilisation rituelle de cet espace. Il est également intéressant de souligner que González González, López Austin et López Luján ont remarqué que la présence de l’*Apetlac* n’était pas l’apanage exclusif du Grand Temple de Huitzilopochtli, mais que cet espace est également mentionné par rapport au temple du dieu du feu Xiuhtecuhtli ainsi que du dieu de la chasse³⁹⁷. Effectivement, nous apprenons que c’est précisément à cet endroit que les captifs de guerre étaient préparés – bras et jambes liés – afin d’être menés au sommet de la pyramide comme s’ils étaient des cerfs. Or, selon les informateurs de Tepepulco, c’était au moment de ligoter le ou les captifs qu’avait lieu le rite appelé « La foudre de Mixcoatl tombe sur les gens », ce qui conduit à croire que cette cérémonie avait lieu exactement dans l’*Apetlac*. Il s’agit d’une cérémonie difficilement interprétable, car nous ne disposons d’aucun élément descriptif. Ce qu’on peut conjecturer est que cela ait été un rite préliminaire à la mise à mort par cardiectomie de la victime, et que cela pouvait avoir un rapport avec le sceptre du Serpent de Nuage, c’est-à-dire le *xonecuilli*, dont la forme recourbée a été comparée par Seler à la foudre tombant du ciel³⁹⁸. Dans son étude consacrée au *Codex Borgia*, le savant allemand établit une relation entre les dieux porteurs du *xonecuilli*, à savoir Mixcoatl, les Cihuateteo, les Tlaloque et les dieux fêtés pendant la fête des fleurs, c’est-à-dire Macuilxochitl-Xochipilli et Xochiquetzal³⁹⁹. Leur point d’union serait représenté par l’attitude de « descendre » sur terre, en tant qu’êtres stellaires et astraux. En tant que feu céleste, la foudre est assimilée au silex, l’étincelle de vie envoyée

³⁹⁷ On retrouvera une mention analogue ayant trait aux espaces de l’*Apetlac* lors du chapitre consacré à la vingtaine d’Izcalli (Sahagún 1989, t. I, p. 187).

³⁹⁸ Le *xonecuilli* était aussi l’image de la Grande Ourse, et Graulich considère que cette constellation était formée par les Tzitzimime qui descendaient sur terre (Seler 1963, pp. 193-194 ; Graulich 1974, p. 342 ; 1999, p. 132).

³⁹⁹ En ce qui concerne les Cihuateteo et les dieux patrons des fleurs et des danses de la noblesse, le *Codex de Florence* relate que, parmi les offrandes alimentaires offertes à ces deux catégories d’êtres surnaturels, figuraient aussi des petits pains en forme de foudre, les *xonecuillaxcalli*, aliment présenté aussi, comme remarqué par Seler, aux dieux de l’eau et des montagnes, dans la pl. 81r du *Codex Magliabechiano* (Sahagún 1950-1982, Livre I, chap. 10, p. 19 ; chap. 14, p. 31 ; Seler 1963, p. 194).

par le couple suprême dans les êtres humains au moment de la naissance⁴⁰⁰, et l'un des mythes de la création relate précisément comment les premiers dieux naquirent à partir d'un couteau de silex, qui avait été engendré par la déesse primordiale⁴⁰¹. En ce qui concerne plus spécifiquement le Serpent de Nuage, Seler avait déjà remarqué l'étroite relation existant entre la personnalité divine à l'honneur en Quecholli et l'utilisation du bâton-foudre, dans le contexte rituel de la description des informateurs de Tepepulco⁴⁰². Selon González Torres, cette description ferait référence au fait que les captifs, avant d'être amenés au sommet de la pyramide, étaient frappés avec une massue, dont le coup rappelait l'effet de la foudre tombant du ciel⁴⁰³. Selon Graulich, il faudrait mettre en relation ce rite avec la personnalité des sacrificateurs mexica, qui étaient des Tlalocs foudroyants, qui frappaient les captifs avant de les mettre à mort et qui maniaient le couteau de silex, c'est-à-dire une autre manifestation de la foudre, le feu céleste⁴⁰⁴. Il importe également de signaler la nature aquatique des origines des Mimixcoa, dont Mixcoatl faisait partie, puisque ces représentants prototypiques des victimes sacrificielles étaient nés dans le Tlalocan⁴⁰⁵.

5.2.1. Une réflexion autour du rituel « *Zacapan quixoa* »

Guilhem Olivier est l'auteur d'un article consacré au symbolisme des épines de *zacate* et des *zacatapayolli*, les boules d'herbe dans lesquelles on fichait les épines ointes du sang des autosacrifices. Le chercheur remarque comment les lits de *zacate* étaient utilisés en différents contextes, comme pour recueillir des offrandes ou pour accueillir des divinités ou leurs représentants. Il cite l'exemple de l'apparition de Tezcatlipoca devant les émissaires de Motecuhzoma II, qui lui avaient préparé en toute hâte un siège d'herbe *zacate*⁴⁰⁶. En outre, il établit une étroite relation entre l'herbe et la terre, due au fait que les

⁴⁰⁰ Graulich (2005, pp. 229-233) ; Olivier (1997, pp. 131-133).

⁴⁰¹ Mendieta (1971, pp. 77-78).

⁴⁰² Seler (1963, p. 194).

⁴⁰³ González Torres (1985, pp. 208-209).

⁴⁰⁴ Graulich (2005, p. 232). Très significatif, à cet égard, est un passage des *Anales de Tlatelolco* (2004, pp. 66-67), où l'arme sacrificielle employée par les Mexica pour mettre à mort les prisonniers est appelée précisément *Tlecuahuitl*, traduit par Wimmer comme « bâton à feu, instrument en bois pour allumer le feu » (Wimmer 2006, s.v. *tlecuahuitl*).

⁴⁰⁵ Comme le remarque Olivier (2010b, p. 461), l'*Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (2011, pp. 41-42) explique que les Mimixcoa naquirent dans le huitième ciel, c'est-à-dire le ciel de Tlaloc. De plus, dans la *Leyenda de los Soles* (2011, pp. 185-187), la mère mythique de ces personnages fut Iztac Chalchiuhtlicue, qui les avait mis au monde dans une grotte.

⁴⁰⁶ Sahagún (1979, v. I, pl. n° 33-34).

vieilles prêtresses du Temple de Mixcoatl, probables incarnations de la déesse Itzpapalotl⁴⁰⁷, s'asseyaient sur le *zacate*, et en raison du nom de la montagne où se réalisait la chasse, c'est-à-dire l'Ixillan Tonan. À travers l'assimilation des épines aux guerriers morts, Olivier interprète le rite de les ficher dans le *zacatapayolli* comme une métaphore de la fécondation de la terre de la part des guerriers défunts divinisés⁴⁰⁸. Dans le contexte de Quecholli, les *Primeros Memoriales* et l'*Historia general* mentionnent, en effet, la mise en œuvre de la cérémonie appelée « sortir sur l'herbe ». Avant tout, on peut remarquer que l'action sur laquelle se centrait ce rite était de répandre de l'herbe sèche, appelée *ocozacatl*. Un rite comparable – le *Zacapan Nemanaliztli* – a été décrit lors de la fête de Tlacaxipehualiztli, au moment où les *Xipeme* « sortaient sur l'herbe », avant la poursuite engagée avec les guerriers, et en Ochpaniztli, à travers le déroulement du *Zacapan Ualmoquetzaya*, cité dans les *Primeros Memoriales*. Cet acte correspondait au moment où, après le sacrifice de la victime incarnant la déesse, la nouvelle *ixiptla* de Toci rejoignait la cour du temple de Huitzilopochtli. La présence de ce rite dans trois des vingtaines analysées pousse à se poser des questions inhérentes à son symbolisme, basé sur une comparaison entre les trois différents contextes mensuels. Grâce à la description de la fête d'Ecorchement des Hommes, nous savons que le lit d'herbe pouvait être substitué, ou accompagné, par un lit de gypse. De plus, il s'agissait d'un rite de présentation et d'exhibition, puisque le document dit clairement « [...] sur cela ils se plaçaient, ils se dressaient, exhibés, devant tout le monde, les *Xipeme* qui endossaient les peaux des hommes »/« [...] *yn ipan qujnoalmana, qujnoalquetza, qujnoalteittitia : tlaxco qujnoalmana in xipeme, yn onmaqujaia tlacaeoatl* »⁴⁰⁹ Remarquons que dans ce contexte, comme dans la description du rituel de Quecholli, le verbe employé pour décrire l'action est le même, c'est-à-dire *tzetzeloa*, ce qui veut dire, précisément, « disperser quelque chose dans le sol »⁴¹⁰. L'annexe du Livre II du *Codex de Florence* nous offre une clé de compréhension possible, à travers la description du rite appelé *Nezacapechtemaliztli*. Les informateurs de Sahagún disent que :

« L'étalement d'un lit d'herbe était ainsi réalisé. Tout comme [le rite de] manger la terre, cela était adéquat quand quelque part on arrivait où se trouvait une image du diable. Ainsi, [quand] on arrivait en sa présence, on répandait de l'herbe, on la secouait devant le diable quand quelqu'un arrivait devant lui. Encore, d'autres gens [faisaient cela] quand ils

⁴⁰⁷ Graulich (1999, p. 136).

⁴⁰⁸ Olivier (2006, pp. 413-420).

⁴⁰⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 21, p. 50).

⁴¹⁰ Wimmer (2006, s.v. *tzetzeloa*).

prenaient le chemin de la guerre. C'était comme s'il y avait des prières à cause de cela. Quand quelqu'un allait où il y avait une guerre, au cas où quelque chose aurait pu ne pas bien se passer, il disait : « Ce n'est pas ici que je mourrai ; c'est en guerre que je vais mourir ». Et quand il avait rejoint la bataille, avant tout il arrachait de l'herbe, il la secouait vers le soleil ; il disait : « Celui-là mourra », ou « Il fera des prisonniers ». C'était comme si, ainsi, un vœu était fait au soleil »/ « *In neçacapechtemaliztli injc muchivaia çan no iuhquj in tlalqualiztli ipan povia in iquac campa qujxovaia in canjn ycac ixiptla Diablo injc ixpan qujxoia compia in çacatl ixpan contzetzeloaia in Diablo, in iquac tlaiçpan qujçaia. Oc cequjntin in vtli qujtocaia, ioan in iquac iavc, iuhqujnma ic nenetoltloia, jn jquac aca iauh aca iauh iavc intla itla ic motolinjtinemj qujtoaia. Amo njcan in njmiquiz, iavc in njmiqujtiuh aub in iqç ie muchivaç iaiuiotl achto qujpia in çacatl qujtzetzeloaia in jvicpa in tonatiuh qujtoaia, vnpopolihuiç y in tla miquiz, anoço tlamaç. Iuhqujn ic monetoltiaia ivjc tonatiuh* »⁴¹¹.

Là encore, ce passage évoque clairement la présence du gypse, et nous renseigne sur deux caractéristiques de l'action analysée : son caractère « d'hommage » aux entités surnaturelles, ainsi que la dimension militaire et éminemment solaire de l'un de ses contextes d'utilisation. L'illustration tirée du *Codex de Florence* montre un personnage qui tient dans les mains deux faisceaux d'herbe, l'un d'eux est levé vers le soleil. Au dessus de la représentation de l'astre diurne sont visibles d'autres herbages disposés en rangée. Dans la partie inférieure de l'image se déroule une guerre⁴¹². Selon le mythe de la création du soleil à Teotihuacan, c'était d'herbe *ocoçacatl* qu'était formée la *çacatapayolli* de Nanahuatl, pendant la pénitence réalisée avant de se jeter dans le brasier et devenir le nouvel astre diurne⁴¹³. De plus, le puissant symbolisme lumineux de ce lit végétal devient patent à travers la lecture de la définition qu'en donnent les informateurs de Sahagún dans le Livre XI. Ils décrivent l'*ocoçacatl*, en effet, comme étant « mince, long, bleu turquoise. Il peut être utilisé pour les maisons. Je commence, je me construis une cabane avec *ocoçacatl* »/ « *pitzaoac, viac, texocaltic, ximmaltic, necaltilonj : njcnolapealtia njcnoxacaltia* »⁴¹⁴. Or, dans le chapitre consacré à Etzalcualiztli, nous avons déjà abordé l'importance de la peinture bleue à base de *texotli*⁴¹⁵. Dans son analyse des représentations des couleurs chez les anciens Nahuas, Dupey García souligne que le mot *texocaltic* était employé pour décrire les plumes de quetzal et du cotinga céleste, et que la présence de l'uffixe *-cal* avait pour but de renforcer l'intensité de la couleur⁴¹⁶. On a donc raison de croire que ce siège d'herbe évoquait la coloration qui était par antonomase l'apanage des entités ignées, en

⁴¹¹ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 205).

⁴¹² Sahagún (1979, v. I, Livre II, pl. n° 127r).

⁴¹³ Sahagún (1950-1982, Livre VII, chap. 2, p. 4).

⁴¹⁴ *Ibidem*, Livre XI, chap. 7, p. 194.

⁴¹⁵ *Supra*, chap. III, III, 6.3.

⁴¹⁶ Dupey García (2010a, vol. II, p. 279).

particulier de Xiuhtecuhtli, Tonatiuh et Huitzilopochtli. Il est également très significatif de rappeler que le mot *xibuitl*, employé pour dénommer la turquoise, était également employé pour dire herbe⁴¹⁷. Rappelons que, quand les *Xipeme* s'exhibaient au dessus du *zacate*, les chefs de guerre et les guerriers valeureux le rejoignaient et ils se disposaient en regardant vers les quatre points cardinaux. Or, dans le chapitre dédié à Tlacaxipehualiztli, nous avons attiré l'attention – comme précédemment étayé par Graulich – sur la relation que cette étape du rite gardait avec la naissance mythique du Cinquième Soleil à Teotihuacan. De même, le bois d'*ocotl*, c'est-à-dire de pin, arbre qu'on retrouve dans la définition d'*ocozacatl*, était utilisé pour la fabrication des effigies des guerriers morts, et Ocotecuhtli n'était autre que Otontecuhtli, dieu patron des Otomis et l'un des aspects du vieux dieu du feu Huehuateotl⁴¹⁸. Par rapport aux cérémonies de Quecholli, il est peut-être possible d'établir une relation entre la coloration de ces sièges d'herbe et le lien qui unissait Mixcoatl à Xiuhtecuhtli. De même, Dupey García a analysé le caractère solaire du gypse, attribut des divinités nahuas et des êtres humains qui étaient en rapport direct avec le modèle du guerrier qui mourait au combat et de la femme qui trouvait la mort en accouchant. Dans son analyse, elle formule également une réflexion intéressante à l'égard de ce rite. En prenant comme exemple la description donnée par les informateurs de Sahagún pour la fête de Tlacaxipehualiztli, la chercheuse française suppose que la présence du gypse et de l'herbe sèche n'était qu'une allusion au destin *post-mortem* qui attendait ceux qui se dressaient sur ce lit végétal, c'est-à-dire les futures victimes du sacrifice qui n'étaient autres que des futurs combattants solaires. Le paradis du soleil, en effet, était décrit comme étant formé par des plaines arides où poussaient des plantes de milieu désertique⁴¹⁹. Or, il importe avant tout de signaler que, dans le passage tiré du *Codex de Florence*, les individus qui se dressaient sur ce lit d'herbe et de gypse n'étaient pas les futures victimes sacrificielles mais les *Xipeme*, c'est-à-dire les gens qui, en tant que

⁴¹⁷ Wimmer (2006, *s.v.* *xibuitl*).

⁴¹⁸ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LVII, p. 243, chap. XCIV, p. 405) ; *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (2011, p. 47) ; Graulich (1999, p. 310). Selon le *Codex Tudela* et les *Costumbres*, l'effigie en pâte *tzoalli* de Huitzilopochtli, en Panquetzaliztli, était également réalisée à partir de bois d'*ocotl*.

⁴¹⁹ Sahagún (1989, t. I, p. 222) ; Dupey García (2010a, vol. II, p. 395). Rappelons que, dans la description du rite contenue dans les *Primeros Memoriales*, les informateurs de Sahagún énumèrent une série de cactacées comme étant les végétaux avec lesquels on jonchait la cour du temple de Mixcoatl (Sahagún 1974, p. 52). Toutefois, il est nécessaire de ne pas confondre le symbolisme propre au rite de « sortir sur l'herbe » avec la coutume de décorer les enclos des pyramides avec des ornements végétaux. Dans le tour d'horizon des fêtes des vingtaines, nous en avons analysé plusieurs exemples, notamment en ce qui concerne les rites de Tlacaxipehualiztli – les feuilles de *zapote* – Toxcatl – les feuilles de maguey – et Etzalcualiztli –, les roseaux *aztapilin*. Il y a moyen de démontrer comment la catégorie de plantes utilisées possédait à son tour une connotation liturgique ayant trait aux personnalités divines à l'honneur pendant ces mois. Le cas représenté par la fête de Quecholli en montre un autre exemple.

pénitents, portaient sur eux les peaux écorchées des captifs sacrifiés. Néanmoins, l'analyse des personnalités divines associées au rituel met effectivement en évidence, comme cela a été formulé par Dupey García, leur appartenance à deux catégories bien précises d'êtres divins ou divinisés qui, après la mort, rejoignaient l'au-delà glorieux de Tonatiuh. C'est notamment le cas de la déesse Toci-Teteo Innan qui, sous les traits de Cihuacoatl, était un aspect de la terre et représentait précisément l'une des divinités patronnes des femmes mortes en couches. Un discours un peu plus complexe doit être abordé à l'égard de la fête de Quecholli. En ce qui concerne le récit de Durán, le tout acquiert une cohérence, dans la mesure où ceux qui s'asseyaient sur l'herbe, jonchée à la croisée des chemins, étaient les chasseurs revenus victorieux de leurs exploits cynégétiques, activité dont on connaît l'étroite relation avec la guerre, et qu'on sait être assimilés précisément aux Mimixcoas. Selon les informateurs de Sahagún, en revanche, les personnages qui s'asseyaient sur l'herbe dans la cour du temple de Mixcoatl étaient les vieilles prêtresses du dieu, auxquelles les mères amenaient leurs enfants ainsi que des offrandes de nourriture. La théorie proposée par Graulich, selon laquelle ces femmes âgées étaient la personnification de la déesse Itzpapalotl, mère divine à laquelle appartenaient tous les êtres humains, pourrait représenter une explication possible pour justifier la catégorie de personnages ayant droit à ce lit végétal⁴²⁰.

Le peu de données à notre disposition ne suffit pas pour épuiser les contextes polysémiques de réalisation du rituel. À titre d'hypothèse, on retiendra l'importance des caractéristiques suivantes : il s'agissait d'un rite d'exhibition ou hommage qu'on opérait à l'égard d'êtres divins – le soleil, les effigies en pierre ou en bois des dieux, les *ixiptlas* vivantes – ou d'êtres assimilés à ces derniers – les prêtresses de Mixcoatl⁴²¹, les grappes d'épis de maïs assimilées à Xipe Totec⁴²², les guerriers assimilés aux Mimixcoa. Les personnalités divines masculines liées à cette pratique rituelle semblent toutes être – comme l'indique Olivier – des manifestations des guerriers solaires divinisés et, pour autant, liées à l'ascension au firmament. Nous pouvons compter dans ce groupe Tonatiuh, Tezcatlipoca, les chasseurs-Mimixcoa, les guerriers récompensés par le *tlatoani*,

⁴²⁰ Graulich (1999, p. 136).

⁴²¹ Comme documentée lors de l'analyse des fêtes de Tlacaxipehualiztli et d'Etzalcualiztli, l'utilisation d'une typologie particulière de végétaux – le *zapote*, les roseaux *aztapilin* – était souvent l'apanage non seulement des représentations divines à l'honneur pendant la vingtaine, mais aussi de leurs ministres de culte.

⁴²² Lors de l'analyse de la vingtaine de Tlacaxipehualiztli, nous avons abordé les relations étroites existant entre le dieu à peau d'écorché et le maïs mûr. Les grappes de maïs, appelées *ocholli*, étaient assimilées au dieu patron de la fête dans la liturgie de ce mois.

les *Xipeme* en tant que manifestation de l'aspect solaire de Notre Seigneur l'Écorché. En ce qui concerne les personnalités divines féminines, émerge une étroite relation avec la terre, sous les traits de Toci-Teteo Innan et des prêtresses de Mixcoatl. En résumé, cette analyse semble confirmer les théories proposées par Olivier et Dupey García, dans la mesure où ces lits d'herbe détenaient un symbolisme lié à la fois à la dimension solaire et ignée, à l'apanage des guerriers défunts et, terrestre, lorsqu'ils étaient directement associés aux entités féminines telluriques ou à ces représentantes. Ces deux catégories partageaient l'appartenance au firmament glorieux des compagnons de l'astre diurne. Il est vrai qu'un support d'herbe *zacate* était également employé comme base pour la réalisation des figurines en pâte *tzoalli* des *Tepictoton*, en Tepeilhuitl et Atemoztli⁴²³. Toutefois, nous attirons l'attention sur le fait qu'il n'est jamais question, dans ces cérémonies, de la réalisation d'une « sortie sur l'herbe ». De plus, nous savons que les sièges des entités aquatiques étaient les *aztapilpetlatl*. En considérant la théorie proposée par Olivier, il est possible de considérer ces supports comme étant une simple représentation métaphorique de la surface terrestre. Finalement, signalons qu'en ce qui concerne le rite réalisé en Quecholli, la « sortie sur l'herbe » marquait aussi le passage des premiers dix jours du mois – et des cérémonies de « tlaco Quecholli » qui se concluaient par la grande chasse sur le Zacatepec – et le début des dix jours suivants.

5.2.2. « Sur la terre poussiéreuse ». Une approche des espaces du *Teotlalpan*

Les informations à notre disposition sur ce lieu ne sont pas nombreuses. Comme l'a remarqué Couvreur⁴²⁴, son étymologie a été interprétée de manière différente par les spécialistes. Alors que Torquemada, Siméon, Anderson et Dibble et Saurin le traduisent par « sur terre des dieux »⁴²⁵, Sahagún, Garibay et López Austin donnent comme traduction « pays scabreux », « dans le terrain pierreux, dans le désert » et « lieu de la terre poussiéreuse »⁴²⁶. La version espagnole du *Codex de Florence* nous donne une description physique de l'endroit, décrit comme étant un bosquet entouré par quatre murs, comme

⁴²³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 32, p. 132) ; Sahagún (1989, t. I, pp. 154-155).

⁴²⁴ Couvreur (2000, p. 19).

⁴²⁵ Anderson et Dibble (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 181) ; Siméon (1963, 439) ; Saurin (1999, p. 90) ; Torquemada (1975-1983, Livre VIII, chap. XIII, p. 222). Ces auteurs décomposent le vocable en « teo(tl)-tlal(li)-pan », où *teotl* est « dieu » et *tlalli* est « terre », avec l'adjonction du suffixe locatif -pan.

⁴²⁶ Sahagún (1989, Livre II, Annexe, p. 159) ; Garibay (1989, p. 948) ; López Austin (1965, p. 81). Selon ces auteurs, le point de départ pour la compréhension de cette étymologie ne serait pas *teotl* – dieu – mais bien *teuhltli* – la poussière (Wimmer 2006, s. v. *teuhltli*).

une cour dans laquelle il y avait des rochers faits à la main et des plantes qui poussaient dans les régions désertiques, comme des magueys et des *tzihuactli*⁴²⁷. À cet endroit avait lieu une procession *tlayahualoliztli*, avant le départ des gens pour la chasse, qui se déroulait dans le Zacatepec⁴²⁸. Selon Torquemada, dans cet espace, avait lieu non seulement une procession mais aussi un « grand sacrifice » auquel venaient assister les seigneurs mexicains⁴²⁹. L'étude du *Codex de Florence* rend manifeste que la traduction exacte du nom de cet endroit était bien « sur la terre poussiéreuse », non seulement en raison des activités qui s'y déroulaient au cours du mois de Quecholli, mais surtout parce que *teotlalpan* était précisément le nom employé par les Mexicas pour faire allusion au nord et à la terre des Chichimèques. Dans deux passages du Livre X, consacrés aux origines des peuples, en effet, on explique que les Mexicas venaient « *in chichimecapan, in teutlalpan* », « des terres chichimèques, des terres désertes »⁴³⁰. Si *teotlalpan* traduisait parfaitement les espaces arides et poussiéreux du nord, le fait qu'un enclos du même nom ait hébergé des rituels importants dans le cadre de la fête du dieu chasseur acquiert toute sa cohérence, surtout en sachant qu'il s'agit du probable théâtre de réalisation des aventures mythiques qui ont pour protagonistes Mixcoatl et les Quatre cent Mimixcoa. Dans la *Leyenda de los Soles*, le conte mythique inhérent à la première guerre sacrée pour alimenter le soleil et la terre raconte que les armes données par le Soleil à ses fils cadets, les cinq Mimixcoa appelés Quauhtliicohuauh, Mixcoatl, Cuetchlachiuhatl, Tlotepetl et Apanteuctli, étaient des « flèches de *tzihuactli* » ainsi que des « boucliers poussiéreux »⁴³¹. Ces éléments n'indiquent pas seulement, comme l'a démontré Graulich⁴³², l'opposition existant entre les riches sédentaires Mimixcoa – munis d'armes précieuses – et les jeunes nomades héroïques, mais ils témoignent aussi de la volonté précise de recréer un espace – dans le Teotlalpan de l'enceinte sacrée – qui devait évoquer l'ambiance légendaire des steppes du nord⁴³³. Toujours dans la *Leyenda*, est racontée l'histoire des deux Mimixcoa – Xiuhnel et Mimich

⁴²⁷ Wimmer traduit cela par « Sorte de petit maguey » (Wimmer 2006, *s. v.* *tzihuactli*) ; ce végétal est également mentionné dans la liste des cactacées et des agaves dans le Livre XI du *Codex de Florence* (Sahagún 1950-1982, Livre XI, chap. 7, p. 218).

⁴²⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 181) ; Sahagún (1989, t. I, p. 182-183).

⁴²⁹ Torquemada (1975-1983, Livre VIII, chap. XIII, p. 222).

⁴³⁰ Sahagún, (1950-1982, Livre X, chap. 29, p. 189).

⁴³¹ *Leyenda de los Soles* (2011, p. 187).

⁴³² Graulich (1999 ; 2000a ; 2001).

⁴³³ Le chant des Mimixcoa recueilli par Sahagún dit : « *Oyanitemoc, oyanitemoc aya ica nitemoc notzivaquimiuh aya ica nitemoc notzivaquimjub* », c'est-à-dire « Oye, je suis né, oye, je suis né, aya, je suis né avec ma flèche de cactus, ayo, je suis né avec ma flèche de cactus ». Le septentrion est également appelé « l'ensorcelée région des cactus » (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 230). Saurin considère que la *teotlalpan* était une reconstitution à une échelle réduite des paysages inhospitaliers du nord (Saurin 1999, p. 90).

– qui se lancent à la poursuite de deux cerfs bicéphales dont il a été déjà question dans le chapitre précédent. Après la mort de Xiuhnel, Mimich se cache dans un feu et ensuite s'enfuit, poursuivi par l'autre cerf-*tzitzimitl* jusqu'au moment où les deux tombent sur un *teocomitl* ou échinocactus. Le Mimixcoa décoche ses flèches et, aidé par les divinités du feu, arrive à brûler cette femme qui n'est autre que la déesse Itzpapalotl, Papillon d'Obsidienne. Finalement, pour en revenir aux Mexicas, on sait bien jusqu'à quel point ils avaient assimilé et intégré les événements qui caractérisaient le « cycle de Mixcoatl » dans leurs propres aventures mythiques. Ainsi, la *Crónica Mexicayotl* relate le passage des pérégrinations mexicas dans lequel les quatre porteurs de Huitzilopochtli avaient assisté à la chute de huit Mimixcoa sur un échinocactus et un *mizquitl*. Huitzilopochtli avait donc ordonné de les sacrifier, car ils auraient été les premiers « à payer le tribut de leur vie »⁴³⁴. Les *Codex Boturini* et *Aubin* montrent précisément cette illustration où l'on peut voir trois Mimixcoa – identifiés dans le *Codex Aubin* comme étant Xiuhnel, Mimich et leur sœur aînée et portant le loup noir autour des yeux – couchés sur trois cactacées, dont deux sont précisément des échinocactus⁴³⁵. Ce passage correspond aussi à la remise aux Aztèques de l'arc, des flèches et du filet de chasse de la part de leur dieu, ainsi qu'avec l'attribution de leur nouveau nom de Mexica⁴³⁶. Comme le relate Graulich, une scène tout à fait semblable se trouve dans la pl. n° 81 du codex mixtèque Selden I. Dans l'illustration, on voit quatre personnages – identifiés par Burland comme étant des chefs tribaux – à l'intérieur d'un enclos de pierre. Devant eux, il y a deux cactacées sur lesquelles se trouvent deux têtes coupées, tandis que, à faible distance, se trouve le corps d'une femme à laquelle on a arraché le cœur. Selon ces deux chercheurs, on serait en présence des Mimixcoas, présents aussi dans le récit des pérégrinations aztèques⁴³⁷.

Le chant sacré de Teteo Innan, recueilli par Sahagún, nous plonge une fois de plus dans l'ambiance sacrificielle propre aux steppes arides septentrionales. La deuxième partie de cette composition, en effet, évoque clairement au moins deux épisodes mythiques liés

⁴³⁴ Alvarado Tezozomoc (1949, pp. 21-22).

⁴³⁵ *Codex Aubin* (1893, pl. n° 7-8) ; *Codex Boturini* (1964, pl. n° 4) ; voir aussi Graulich (1974, p. 345).

⁴³⁶ Les recherches menées par Olivier à l'égard des rites d'intronisation dans l'ancien Mexique ont mis en évidence un rapprochement possible avec ce passage des aventures mexicas. En particulier, tout comme les voyageurs aztèques reçurent un nouveau nom ainsi que les armes de leur dieu patron, le nouveau *tlatoani* recevait à son tour une nouvelle appellation et on lui remettait de l'équipement militaire. De plus, le chercheur français établit une relation étroite, à travers le rite de percement de la cloison nasale, entre le monarque récemment élu et les victimes sacrificielles, dont le prototype est représenté précisément par les Mimixcoa-Huitznahua sacrifiés sur les cactées (Dehove 2006a ; Olivier 2008a et 2010b).

⁴³⁷ Burland (1955, p. 18) ; Graulich (1974, p. 345).

au cycle de Mixcoatl ainsi qu'à celui des pérégrinations mexicas. Les strophes sont les suivantes :

« *Abuia*, la voilà sur le grand cactus la déesse, Notre Mère, aya, Itzpapalotl, *auayye*, *auayya*, *yyao*, *yya yyeo*, *ayya*, *ayyaa*. Oh ! Nous l'avons vue dans la région des neuf plaines venir se nourrir de cœurs de cerfs, Notre Mère, la Déesse de la terre, *ayao*, *ayyao*, *ayyaa*. Oh ! Déjà de frais gypse, déjà d'un frais duvet, on l'a enduite, et dans les quatre directions des flèches brisées ont été dispersées. Oh ! Elle s'était transformée en cerf. Sur le Teotlalpan, sont venus te voir Xiuhnell et Mimich » / « *Abuia oboyatentl cateucontli paca tona aya itzpapalotli avayye*, *avayya yyao yya yyeo ayyaa*. *Xo*, *avaticyaitaca chicunavixtlavatla maçatl yyollo*, *yca moçcatlizquj tona(n) tlaltecutlilj*, *ayao*, *ayyao*, *ayyaa*. *Xho*, *yeyancuic tiçatla yeyancuicj yvitla oya potoniloc ynavicacopa acatl xaman toca*. *Xho maçatl mochiubca teutlalipa(n) mitzi yanoittaco yeva xiuhnello yeva mimj cha* »⁴³⁸.

Si ce dernier passage évoque l'aventure de Xiuhnel et Mimich et des deux cerfs bicéphales, racontée dans la *Leyenda de los Soles*, la strophe qui fait allusion à la déesse Papillon d'obsidienne, posée sur un grand cactus, rappelle la chronique de Torquemada inhérente aux pérégrinations mexicas. Mixcoatl et Xiuhnel, pendant une battue, rencontrent la sorcière Quilaztli – qui n'est autre qu'Itzpapalotl – qui, sous l'aspect d'un aigle, se dresse sur un cactus. Les chasseurs lui décochent leurs flèches, alors qu'elle leur dit qu'elle est leur sœur et leur pays⁴³⁹. Saurin suppose que la dernière partie du chant puisse faire allusion à la réalisation d'un sacrifice – eu égard au passage évoquant l'enduction du gypse et du duvet – de la déesse Itzpapalotl, précisément dans le *Teotlalpan* qu'il considère comme étant l'enclos de Tenochtitlan et non pas une allusion à caractère exclusivement mythique relative aux aventures de Mixcoatl⁴⁴⁰. Il rapproche ce passage du mythe qui se trouve dans les *Anales de Cuanhuiclan* où les Mimixcoa – dévorés par la déesse – ressuscitent, la sacrifient et la divinisent en faisant de ses restes un paquet sacré⁴⁴¹. Dans son analyse, en outre, le chercheur français écrit que dans le *teotlalpan* avait lieu le sacrifice des animaux capturés lors de la chasse menée dans la montagne Zacatepec⁴⁴².

⁴³⁸ Sahagún, (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 226) ; Saurin (1999, p. 72) (cet auteur ne traduit pas *tiçatl* par « gypse », mais par « poudre blanche »).

⁴³⁹ Torquemada (1975-1983, vol. I, Livre II, chap. II, pp. 116-117). Selon Graulich, l'attitude de la déesse serait celle de se moquer des Mexicas en leur faisant croire – puisque visible en forme d'aigle et perchée sur un cactus – avoir rejoint la terre promise (Graulich 1974, p. 346).

⁴⁴⁰ Saurin (1999, p. 77).

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 78 ; *Anales de Cuanhuiclan* (2011, p. 25).

⁴⁴² Saurin (1999, p. 78).

Malheureusement, nous ne disposons pas d'assez de données pour étayer complètement ces hypothèses, étant donné qu'aucun sacrifice de cerfs ou d'*ixiptla* représentant Itzpapalotl n'est mentionné en relation avec le *teotlalpan*. Toutefois, il s'agissait sans doute d'un espace sacrificiel car, comme nous le dit Torquemada, y avait lieu un « grand sacrifice et procession », au point que les seigneurs mexicains allaient y assister⁴⁴³. Or, le fait qu'il ait été qualifié de « grand » pourrait probablement faire référence à la mise à mort d'un nombre important de prisonniers, ce qui se rattacherait de manière cohérente au massacre perpétré à l'égard des Quatre cents Mimixcoa. Il s'avère quand même intéressant de porter quelques considérations sur les hypothèses proposées par les auteurs qui se sont penchés sur l'étude de ce lieu. En ce qui concerne Saurin, nous rejetons la conjecture selon laquelle ce sacrifice était celui des animaux et des cerfs capturés lors de la chasse dans le Zacatepec ; cela en raison de deux importants éléments. Premièrement, la procession qui se déroulait dans le *teotlalpan* – ainsi que le sacrifice possible – avait lieu avant le départ des chasseurs, et non pas après leur retour. Deuxièmement, il est bien vrai que le gibier capturé était sacrifié – par cardiectomie – après la grande battue de chasse mais, selon Durán, cela avait lieu devant l'effigie divine de Mixcoatl, au sommet du Zacatepec⁴⁴⁴. Quelques considérations intéressantes supplémentaires peuvent être tirées des suppositions proposées par Couvreur dans son travail sur les espaces de la liste d'édifices de l'Annexe du Livre II. Elle considère que ce qui avait lieu dans cet espace n'était que le début de la procession qui, en partant du *teotlalpan*, se dirigeait vers le Zacatepec⁴⁴⁵. Néanmoins, les informateurs de Sahagún emploient le verbe « *tlaianalovaia* » ce qui fait référence, comme on le sait, à un mouvement processionnel circulaire. Qui plus est, ils précisent bien que le départ pour la chasse a lieu une fois la procession terminée, ce qui permet de supposer que ce qu'on appelle « procession » ait eu lieu précisément à l'intérieur de l'enceinte du *teotlalpan*. Or, on sait que cette cérémonie était très fréquente lors des mises à mort, car elle pouvait avoir lieu avant ou après le sacrifice ce qui, malheureusement, ne nous fournit pas de données suffisantes pour pouvoir proposer une interprétation. Couvreur remarque aussi

⁴⁴³ Torquemada (1975-1983, Livre VIII, chap. XIII, p. 222).

⁴⁴⁴ Il faut quand même souligner que le registre pictographique et archéologique confirme la pratique sacrificielle à l'égard de plusieurs animaux. En ce qui concerne le cerf (ou le coyote), nous retrouvons une image de cardiectomie pratiquée dans la pl. n° 44 du *Codex Nuttal* (1992). À ce sujet, voir Olivier (2008a, p. 201 et 2010b, p. 455). En outre, l'offrande n° 9 du Templo Mayor a dévoilé les restes d'un jaguar avec traces d'extraction du cœur (Chávez Balderas 2012, p. 111).

⁴⁴⁵ Couvreur (2000, p. 19).

que le départ de la procession avait lieu après le rite *zacapan quixoaya*, qui avait pour théâtre la cour du temple de Mixcoatl, et suppose que ce soit précisément cet endroit – la cour – l’endroit de récréation du *teotlalpan*, en raison de l’allusion au fait qu’il était recouvert d’herbages⁴⁴⁶. Or, il faut considérer deux aspects. Premièrement, le rite du *zacapan quixoa* n’est pas exclusif de la fête de Quecholli. Nous considérons donc qu’il n’a pas une relation directe avec le *teotlalpan*, puisque l’utilisation d’herbages était une pratique qu’on retrouve dans d’autres contextes rituels. Deuxièmement, Alva Ixtlilxochitl nous renseigne sur l’existence d’un lieu analogue appelé *teotlalpan* dans l’enceinte sacrée de la ville de Texcoco, ce qui permet de supposer que cet endroit ait été un enclos indépendant qui – bien que peut-être inséré dans l’enceinte sacrée de Mixcoatl – ne correspondait pas à sa cour⁴⁴⁷. Selon López Luján, le plan attribué à Cortés et datant de 1524 nous offre une image – bien qu’aux traits très européens – de ce bosquet artificiel, inséré dans l’enceinte sacrée de Tenochtitlan (Fig. 98). On y voit notamment des arbres stylisés et verdoyants à l’intérieur d’un enclos de pierre. L’orientation du plan est telle que l’ouest se localise en bas, mais si nous le redressons, notre édifice aurait une orientation est-ouest, et il se localiserait en face du Templo Mayor, en particulier en face du côté septentrional consacré à Tlaloc⁴⁴⁸.

Finalement, il apparaît intéressant d’attirer l’attention sur la découverte d’un monolithe en forme d’échinocactus localisé tout près de la Librairie Porrúa, au croisement des calles Argentina et Justo Sierra, dans le centre historique de Mexico. Remontant à la période comprise entre 1480 et 1520 apr. J.-C., ce monolithe a été réalisé à partir de roche basaltique⁴⁴⁹. López Luján, qui met en évidence l’étroite relation existant entre cette découverte et l’événement mythique précédemment évoqué, – dans lequel les Mimixcoa sont sacrifiés sur les échinocactus par la volonté de Huitzilopochtli –, avance l’hypothèse que le monolithe ait été utilisé précisément en tant que base sacrificielle, en raison du fait que sa hauteur correspond à celle des deux pierres sacrificielles appartenant à l’étape II du Templo Mayor. Malheureusement, l’endroit où la reproduction de cet échinocactus a été retrouvée ne correspond pas à sa localisation originelle, puisqu’elle avait été utilisée en tant que décoration du coin de la Maison de Luis de Castilla, l’emplacement actuel de la Librairie Porrúa. López Luján suppose qu’à l’origine, elle devait sans doute faire partie

⁴⁴⁶ *Ibidem*, pp. 19-20.

⁴⁴⁷ Alva Ixtlilxochitl (1975-77, t. II, chap. XXXVII, pp. 98-100).

⁴⁴⁸ López Luján (2006, vol. I, pp. 258-259).

⁴⁴⁹ Les dimensions de la pièce en font un exemplaire unique dans son genre, car elle mesure 56 x 77 cm (López Luján 2005b, p. 18).

d'un édifice ou d'une cour de l'enceinte sacrée de Tenochtitlan⁴⁵⁰. Cette considération nous rappelle deux éléments également importants : la mise à mort de l'*ixiptla* de Yoztlamiyahual, dont la tête était cognée contre un rocher appelé aussi *teocomitl* – échinocactus – qui se trouvait dans le temple de Camaxtli, ainsi que la possibilité qu'une pièce pareille ait pu se trouver précisément dans le *teotlalpan* de Tenochtitlan⁴⁵¹.

5.2.3. Le Tlilapan, « dans l'eau noire »

On ne dispose pas vraiment de beaucoup de données à l'égard de ce point d'eau, décrit par les informateurs de Sahagún comme étant un endroit de bains nocturnes, réalisés à la veille des fêtes, par les prêtres du feu. Ces ministres allaient ensuite offrir de l'encens dans le temple de Mixcoatl, pour revenir ensuite dans leur monastère⁴⁵². Selon Torquemada, ce point d'eau était dans l'enclos du temple de Mixcoatl, et les prêtres s'y rendaient toutes les nuits pour enlever la peinture noire du corps⁴⁵³. Le *Codex de Florence* relate aussi que les prêtres qui ne se réveillaient pas pour faire retentir les trompes, à minuit, étaient jetés dans ce bassin ou dans le Coapan⁴⁵⁴. L'information la plus intéressante, en ce qui concerne notre recherche, est la possibilité, comme l'a souligné Couvreur, de rattacher ce point d'eau à l'enceinte du sanctuaire du Serpent de Nuage. La présence du mot *tlilli*, dans la composition du vocable, tout comme l'allusion à la noirceur de l'eau, permettrait de faire le rapprochement entre ce point d'eau et les édifices de culte consacrés à la déesse Cihuacoatl, dont le sanctuaire et le *calmecac* s'appelaient précisément *Tlillan*. Est-il possible d'envisager, dans ce bassin, un lieu de culte partagé entre les espaces consacrés à Mixcoatl et ceux consacrés à Cihuacoatl ? D'un point de vue liturgique, cette hypothèse n'apparaît pas insensée, dans la mesure où la Femme Serpent n'était qu'un autre aspect de l'ogresse Itzpapalotl, ennemie des Quatre cents Mimixcoa, dont les cendres formaient précisément une partie du *tlaquimilolli* du dieu chasseur. De plus, sous

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

⁴⁵¹ Selon González Torres et Limón Olvera, le sacrifice de l'épouse de Camaxtli, à Tlaxcala, serait en relation avec le rocher d'où le dieu chasseur créa les Quatre cent Chichimèques, en raison du fait qu'elle mourait, la tête frappée contre un *teocomitl*. Malheureusement, la chercheuse ne donne aucune explication pour justifier cette interprétation (González Torres 1985, p. 209 ; Limón Olvera 2001a, p. 140).

⁴⁵² Sahagún traduit ce nom par « agua negra » (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 181 ; Sahagún 1989, t. I, p. 183), exactement comme López Austin (1965, p. 81). Siméon, en revanche, décompose le mot en *tlilatl* et *alt*, ce qui voudrait dire « lieu de l'abîme, des eaux profondes » (Siméon 1963, p. 641). Voir aussi Couvreur 2000, p. 20.

⁴⁵³ Torquemada (1975-1983, Livre VIII, chap. XIII, p. 223).

⁴⁵⁴ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 205).

les traits de Cihuacoatl-Quilaztli, la déesse avait élevé Quetzalcoatl, à la mort de Chimalman, selon la *Leyenda de los Soles*⁴⁵⁵.

5.2.4. Le râtelier à crânes, une identification avec le *Mixcoapan tzompantli* ?

La version espagnole du *Codex de Florence* relate un passage très intéressant relatif à l'utilisation de l'espace du *tzompantli*, qui n'est pas rapporté dans la version nahuatl des informateurs de Sahagún. Ces renseignements viennent à la suite de la description qui porte sur le sacrifice des personnifications divines de Mixcoatl, Tlamatzincatl et de leurs épouses dans leurs lieux de culte respectifs. Nous ne sommes donc pas en mesure de déterminer si le rituel décrit fait référence exclusivement aux victimes tuées dans le temple de Coatlan – la dernière mise à mort dont on fait mention du point de vue temporel – ou s'il s'agit plutôt d'une description générale ayant trait aux temples de Mixcoatl, de Tlamatzinco et de Izquitecatl. Un élément certain, qu'on devine à travers la lecture du même passage, dans la version nahuatl, ainsi que de la description de la vingtaine de Panquetzaliztli, est que ce traitement du corps concernait seulement les esclaves baignés, et non pas les captifs de guerre. Quoi qu'il en soit, le texte explique que les corps sans vie des victimes étaient ramenés près du *tzompantli*, où ils étaient attendus par deux vieilles femmes, appelées *teixamique*, qui tenaient un panier de *tamales* avec de la sauce. Ces dernières avaient pour mission de mettre dans la bouche de chacun quatre boules de pâte trempées dans la sauce et de leur arroser le visage avec des feuilles de roseau, mouillées dans de l'eau claire, avant qu'ils ne soient décapités⁴⁵⁶. D'abord, remarquons que – tout comme pendant la vingtaine de Tepeilhuitl⁴⁵⁷, la fête des montagnes – c'est près du

⁴⁵⁵ *Leyenda de los Soles* (2011, p. 191). Limón Olvera, qui avait mis en évidence la relation entre ces deux divinités, exprimée à travers l'utilisation des espaces, considère que l'union de la terre, Cihuacoatl-Coatlicue, et du feu, Mixcoatl, aurait été une allusion à la crémation des champs pour en provoquer la fertilité (Limón Olvera 2001a, p. 143).

⁴⁵⁶ Sahagún, (1950-1982, Livre II, chap. 33, p. 139 ; chap. 34, p. 142 ; Livre IX, chap. 13, p. 61). Dans l'extrait de la fête d'Erection des Bannières, les femmes qui lavaient le visage prenaient part à une danse du serpent avec les esclaves baignés, leurs maîtres et les autres personnages qui participaient au sacrifice, comme les porte-étendards. Dans un passage relatif à la même fête, dans le Livre IX, il est question des cadeaux reçus par ces individus, de la part des maîtres des esclaves. Ils offraient aux hommes, notamment, des manteaux, des pagnes et des sandales, tandis qu'aux femmes, des jupes et des chemises. Elles se peignaient aussi le visage et elles s'ornaient de plumes rouges.

⁴⁵⁷ Le passage de la fête des montagnes relate « Et quand ils les ont descendus [les corps des victimes], alors ils les emmènent au râtelier à crânes. Et une fois arrivés, alors ils leurs coupent la tête, ils les décapitent »/ « *Auh in oqujntemovico, njman vmpa qujnvica, in tzompantitlan : auh in oqujmonaxitique, njman ic qujnquechtequj, qujnquehcotona* ». Dans ce contexte, le sacrifice est celui des *ixiptla* de Tepexoch, Matlalcueye, Xochtecatl, Mayahuel et Milnahuatl (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 32, p. 133).

tzompantli, et non pas à la base de la pyramide, que se déroule la double mise à mort des prisonniers⁴⁵⁸. En ce qui concerne le traitement du corps, ensuite, il importe de signaler que l'offrande des boules de *tamales* et de sauce aux bouches sans vie des victimes est une pratique qu'on peut attester dans la littérature ethnographique. En effet, une coutume analogue était réalisée à l'égard des cerfs qui, une fois chassés et tués, étaient accueillis par la communauté des chasseurs⁴⁵⁹. Par rapport à l'arrosage du visage exsangue des personnifications sacrifiées, il est intéressant de signaler qu'il ne s'agit pas non plus d'une cérémonie méconnue. Il s'agit précisément d'un rite de purification qui se déroulait en Tepeilhuitl et en Panquetzaliztli, dans la Maison de Brume. Cette procédure concernait les effigies en pâte *tzoalli* des *Tepictoton*, tout comme de Huitzilopochtli, et a déjà été analysé dans le chapitre consacré à la vingtaine d'Etzalcualiztli. Dans ce chapitre, on remarquera d'abord quelques différences. En ce qui concerne les effigies des montagnes et de Huitzilopochtli, en effet, il s'agit d'un rituel nocturne qui a lieu la veille du sacrifice et de la consommation de l'image⁴⁶⁰, alors qu'en Quecholli, l'arrosage et l'offrande d'aliments a lieu après le sacrifice. Faute de plus de renseignements, il est impossible de déterminer si ce râtelier à crânes, où se déroulait ce rite, peut être rattaché au Mixcoapan *tzompantli* où, selon les informateurs de Sahagún, finissaient les têtes des victimes tuées en l'honneur du Serpent de Nuage. De toute façon, la présence de cette cérémonie lors de la vingtaine qui célébrait la naissance de Huitzilopochtli, en relation avec les *ixiptla* offertes par les marchands, invite à supposer que cela ait pu se passer dans les espaces rattachés à tous les *tzompantli* des dieux du pulque à l'honneur en Quecholli.

Nous considérons que ces données nous renseignent de manière remarquable par rapport à la polysémie de l'espace représenté par le râtelier à crânes, une caractéristique sur laquelle on reviendra. Nous présentons, en résumé, une fiche qui montre les espaces rattachés à l'enclos de Mixcoatl :

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

⁴⁵⁹ Les cas tirés des investigations anthropologiques mentionnent l'encensement, la protection avec une couverture, le don de pierres précieuses et d'ornements de fleurs ou l'habillage (Dehouve 2006b ; Olivier 2008, p. 197).

⁴⁶⁰ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 32, p. 131 ; Livre III, chap. I, pp. 7-8).

L'enceinte du Temple de Mixcoatl
Mixcoateopan – le sanctuaire sur pyramide
La cour
Le <i>Teotlalpan</i>
Le Tlalapan
Le <i>Tzompantli</i>
Le <i>calmecac</i> ?

5.2.5. Le *Cuauhxicalco* n° 36 de la liste de Sahagún

Un autre espace culturel qu'il est possible de rattacher à la vingtaine de Quecholli est le *cuauhxicalco* n° 36 de la liste des informateurs de Sahagún. On a parlé des cérémonies du mois, et non pas de l'enclos de Tlamatzinco, puisque la description de ce bâtiment religieux semble plutôt faire allusion à la crémation des papiers sacrificiels et du *xihcoatl* lors de la vingtaine de Panquetzaliztli⁴⁶¹. La description continue en expliquant qu'à cet endroit brûlaient aussi les offrandes de sang – *nextlabualli*⁴⁶² – au moment où mourait le Tlamatzinca. Torquemada, en revanche, non seulement localise ce vase de l'aigle dans le *calmecac* de Tlamatzinco, mais il rattache l'utilisation du *cuauhxicalli* à la fête de Mixcoatl. De plus, il explique qu'à cet endroit descendaient les enfants qui étaient morts à cause de Tlaloc, appelés *teteuhpobualli*, accompagnés par le serpent de feu⁴⁶³. Or, selon l'analyse de Graulich, la nature aquatique des enfants qui descendaient sur terre en Quecholli représenterait un trait commun avec les Quatre cents Mimixcoa, êtres appartenant au pays des nuages et nés dans le Tlalocan⁴⁶⁴. Le serpent de feu mentionné ne correspondrait donc pas au *xihcoatl* protagoniste des rites de Panquetzaliztli, mais il incarnerait la foudre de Tlaloc⁴⁶⁵. Couvreur rejette cette hypothèse, tout comme la description faite par Torquemada et se focalise sur l'impossibilité de rattacher l'utilisation du *cuauhxicalco*

⁴⁶¹ La version espagnole ne relie pas les offrandes de sang à la fête de Tlamatzinca, elle se limite à dire que les offrandes étaient issues des vœux faits par les Mexicas à certaines occasions. En revanche, ce passage dit clairement que la descente du serpent de feu a été déjà racontée dans la vingtaine de Panquetzaliztli (Sahagún 1989, t. I, p. 185)

⁴⁶² Ce vocable est traduit par Molina et Siméon par « sacrifice de sang, qu'ils offraient aux idoles, en se tirant ou en perforant certaines parties du corps » (Molina 2008, fo° 71 ; Siméon 1963, p. 308). Finalement, Wimmer donne comme traduction « offrandes de sang, il s'agit des papiers couverts de sang de l'autosacrifice » (Wimmer 2006, s.v. *nextlabualli*).

⁴⁶³ Torquemada (1975-1983, Livre VIII, chap. XIII, p. 226).

⁴⁶⁴ *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (2011, p. 41); Olivier (2010b, p. 461).

⁴⁶⁵ Graulich (1974, p. 336).

mentionné dans le récit de Quecholli des informateurs de Sahagún – où l’on brûlait les atours des guerriers décédés sur le champ de bataille – à celle du *cuanhxicalco* de la liste de l’annexe. Les deux catégories d’offrandes, selon la chercheuse française, ne coïncident pas, même si elle envisage que les deux vases de l’aigle mentionnés dans les deux fêtes puissent être le même *cuanhxicalco*⁴⁶⁶. Or, il est vrai qu’aucune offrande de sang n’est citée en relation avec le jour de la mort de Tlamatzincatl, en Quecholli, mais – comme démontré dans le passage de Torquemada – on peut supposer que la phrase « au temps où mouraient les Tlamatzinca, chaque année » fasse référence, de manière générale, à la vingtaine de Quecholli et non pas seulement au dernier jour du mois. Cela permettrait d’envisager que les deux *cuanhxicalco* mentionnés sont, en réalité, le même. D’ailleurs, cet avis est partagé par López Luján et Chávez Balderas⁴⁶⁷. De plus, un tour d’horizon des fonctions rituelles des offrandes appelées *nextlahualli* montre clairement, non seulement la fréquence de leur réalisation⁴⁶⁸, mais aussi la possibilité de les rattacher aux pénitences mises en œuvre dans la première moitié du mois. Le *Codex de Florence* dit clairement que la période de fabrication des flèches correspondait à une phase de jeûne et pénitence, pendant laquelle les gens se saignaient. Il paraît donc possible d’associer les offrandes *nextlahualli* à cette période rituelle, surtout en raison du fait que l’espace de fabrication des flèches était précisément la cour du Grand Temple, le lieu où se trouvait aussi le *cuanhxicalco* utilisé en Panquetzaliztli pour la crémation du *xiuhcoatl*. Il ne serait donc pas impossible de pouvoir considérer la description du *cuanhxicalco* n° 36 comme étant une donnée de plus offerte dans la liste de l’annexe, un phénomène qu’on retrouve à plusieurs reprises, là où la description des fonctions liturgiques des bâtiments vient ajouter des renseignements aux descriptions des dix-huit mois. Par ailleurs, cette hypothèse ouvrirait aussi une réflexion intéressante sur l’utilisation conjointe de plusieurs espaces de culte, comme dans le cas du point d’eau Tlilapan

⁴⁶⁶ Couvreur (2000, pp. 40-41).

⁴⁶⁷ López Luján-Chávez Balderas (2010, p. 297).

⁴⁶⁸ En Etzalcualiztli, les offrandes *nextlahualli* sont brûlées, tout comme des plumes de quetzal et des pierres vertes ; dans la même vingtaine, elles sont aussi emmenées au Pantitlan pour être cérémoniellement jetées dans le tourbillon de la lagune (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 25, pp. 88-89). En Atemoztli, une fois terminées les cérémonies en l’honneur des *Tepictoton*, elles étaient suspendues aux poteaux *cuenmantli* (*Ibidem*, chap. 35, p. 154), Elles sont citées aussi comme offrande en l’honneur de Tezcatlipoca, lors du signe du calendrier 1 Miquiztli, (*Ibidem*, IV, chap. 9, p. 33) et brûlées devant l’effigie du dieu du feu, le jour 1 Itzquintli. Dans ce dernier passage, le nom *nextlahualli* fait référence à des vêtements de papier ornés de pierres vertes ainsi qu’à des offrandes alimentaires (*Ibidem*, chap. 25, p. 87).

6. Les lieux en relation avec les quartiers

6.1. Tlamatzinco

Comme précédemment mentionné, Tlamatzinco constitue le 34^e édifice de la liste de l'Annexe du Livre II de Sahagún et il s'agissait aussi d'un quartier de Mexico-Tenochtitlan. Alvarado Tezozomoc le cite dans la liste des *tlaxilacaltin* ayant effectué les pérégrinations mexicas⁴⁶⁹ et il apparaît étroitement associé à la classe marchande, puisqu'il s'agissait de l'un des quartiers – avec ceux de Huitznahuac, Pochtlan et Yopico – où les *pochteca* allaient déposer des offrandes de fleurs et tubes de tabac en prévision de la réalisation d'un banquet⁴⁷⁰. Par ailleurs, ce lieu de culte était particulièrement à l'honneur pendant le mois de Teotleco, car Tlamatzincatl n'était autre que Tezcatlipoca sous son aspect de dieu du pulque, fêté en tant que Telpochtli-Tlamatzincatl comme étant le premier dieu qui descendait sur terre⁴⁷¹. La liste de l'Annexe nous renseigne aussi sur l'existence d'un *calmecac* lié à ce temple, où demeuraient les prêtres du feu qui offraient de l'encens dans le temple de Tlamatzinco⁴⁷².

6.2. Izquitlan

Une quantité de données à peu près semblable existe au sujet du lieu appelé Izquitlan⁴⁷³. Alvarado Tezozomoc insère également le *tlaxilacalli* nommé Yzquiteca parmi ceux qui rejoignent Tenochtitlan après les pérégrinations, ainsi que parmi les « *degolladeros* » utilisés lors de l'inauguration du Templo Mayor en 1487⁴⁷⁴, mais il n'est pas mentionné dans l'Annexe des édifices. Si Alvarado Tezozomoc nous informe du fait que le centre communautaire de ce *tlaxilacalli* possédait aussi un *tzompantli*, les informateurs de Sahagún, en revanche, expliquent que le grand prêtre d'Izquitlan avait en charge la préparation du *xicolli* -la veste sans manches-, des grelots, des sandales d'écume et du pulque sacré. Ils spécifient qu'il allait recueillir ce sirop dans les champs⁴⁷⁵. Il est fort probable que la préparation de la parure soit une allusion au sacrifice de l'*ixiptla* du dieu du pulque

⁴⁶⁹ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXIII, p. 269).

⁴⁷⁰ Sahagún, (1950-1982, Livre IX, chap. 8, p. 37).

⁴⁷¹ *Ibidem*, Livre II, chap. 31, p. 127.

⁴⁷² *Ibidem*, Annexe, p. 185.

⁴⁷³ León-Portilla traduit ce toponyme par « Lugar del maíz tostado » (León-Portilla 1958, p. 105). De la même manière, Siméon (1963, p. 209) traduit *zquitl*, « Maïs torréfié, grillé », et *-tlan*, suffixe locatif.

⁴⁷⁴ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. I, p. 55 ; chap. II, p. 58, chap. LXIII, p. 269 ; chap. LXXII, p. 306).

⁴⁷⁵ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 214) ; Sahagún (1989, t. I, p. 196). Selon López Austin, en revanche, Izquitecatl aurait été le dieu *calpulteoitl* du *tlaxilacalli* de Tlamatzinco (López Austin 1994, p. 30).

Izquitecatl, qui avait lieu précisément en Quecholli. Néanmoins, un lieu appelé Izquitlan représente l'une des étapes de la procession effectuée par Paynal en Panquetzaliztli et qui – à partir de Tenochtitlan – rejoignait différentes localités de la Vallée de Mexico. On arrivait à cet endroit après avoir quitté Chapultepec et une fois rejoint une rivière, près de laquelle se situait Izquitlan. Là avait lieu le sacrifice d'une victime incarnant Izquitecatl⁴⁷⁶. Or, on connaît bien le phénomène de dédoublement toponymique typique des anciennes villes mésoaméricaines. Dans ce cas, existait sûrement un *tlaxilacalli* – dans Tenochtitlan – qui avait le même nom et, aussi dans une localité de la Vallée consacrée au culte de ce dieu du pulque⁴⁷⁷. Une information détaillée et importante, par rapport à cette divinité, nous vient de l'analyse des rituels rattachés à la célébration du jour du calendrier divinatoire qui avait pour signe Ome Tochtli, Deux Lapin. Il s'agissait, bien évidemment, d'une récurrence, pendant laquelle on vénérât les dieux de l'ivresse et, parmi eux, celui qui était considéré comme la divinité principale, c'est-à-dire précisément Izquitecatl. On dressait son image dans son temple et on déposait des offrandes devant son effigie. Il y avait aussi des chants et de la musique. Devant son image, il y avait un bassin de pierre appelé *ometochtecomatl* rempli de pulque, duquel on buvait grâce à des tubes. Ce rituel était exclusivement permis aux personnes « qui payaient leur dette avec leurs têtes et leurs poitrines »⁴⁷⁸, c'est-à-dire les gens âgés et les guerriers valeureux, qui auraient pu être capturés et offerts en sacrifice. On disait qu'en buvant le pulque, ils se moquaient de la mort⁴⁷⁹. La version espagnole du texte spécifie que le bassin ne se vidait jamais, car il était continuellement rempli de vin par les gens qui perçaient les plantes d'agave pour faire du vin nouveau et par ceux qui allaient au marché où il y avait la statue du dieu Izquitecatl⁴⁸⁰.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, chap. 34, p. 145. González Torres considère que – dans ce passage – Izquitlan puisse être le nom de la rivière (González Torres 1985, p. 206).

⁴⁷⁷ León-Portilla, et González Torres par la suite, identifient l'Izquitlan auquel fait référence la description du grand prêtre de l'Annexe avec le temple consacré aux dieux du pulque situé entre Chapultepec et Coyoacan et mentionné lors de la procession de Paynal en Panquetzaliztli (León-Portilla 1958, p. 105 ; González Torres 1985, p. 160).

⁴⁷⁸ Il s'agit de la traduction proposée par Anderson et Dibble de la phrase « *in aquen tlatta, in qujpopoa, yn intzontecan, yn jmelchiqujub, qujtoznequj* » (Sahagún 1950-1982, Livre IV, chap. 5, p. 17). La version espagnole dit « Ils buvaient de cette jarre en raison [du fait] qu'un jour, ils seraient captifs des ennemis ou, en étant dans la bataille, ils feraient des prisonniers ennemis »/« *Bebían vino de aquella tinaja por razón que algún día serían captivos de los enemigos, o ellos estando en lugar de la pelea, tomarían captivos de los enemigos* » (Sahagún 1989, t. I, p. 240).

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

⁴⁸⁰ Sahagún (1989, Livre IV, chap. V, pp. 240-241). Un rite qui peut être comparé avec succès à celui qu'on vient de décrire est visible dans la pl. n° 13v du *Codex de Florence* (1979) et la pl. n° 85r du *Codex Magliabechiano* (1970).

Malheureusement, le repérage spatial de ces quartiers demeure à présent impossible, en raison du fait qu'il s'agit, selon l'étude proposée par Caso, de deux *tlaxilacaltin* qui avaient probablement disparu à la suite de la création de la *traza española*. En effet, même s'ils sont mentionnés à plusieurs reprises dans les sources concernant la capitale d'époque mexica, ils ne se trouvent ni dans le « Mémorial de Londres » qui date de 1637 ni dans le « Plano de Alzate », remontant au XVIII^e siècle, époque à laquelle la ville espagnole avait évidemment dépassé les limites de la *traza* et fait disparaître beaucoup de quartiers indigènes⁴⁸¹.

Les espaces mentionnés, à l'égard de ces deux enclos cérémoniels, seraient donc les suivants :

L'enceinte du temple de Tlamatzincatl	L'enceinte du temple de Izquitecatl
Tlamatzinco – sanctuaire sur pyramide	Sanctuaire sur pyramide
-----	<i>Tzompantli</i>
<i>Calmecac</i>	----
<i>Cuanhxicalco</i> rattaché au Templo Mayor ?	----

6.3. Coatlan

6.3.1. La mise à mort des Centzon Huitznahua : de sacrifices ignés et espaces telluriques

Tout comme lors de la fête d'Ochpaniztli, nous retrouvons cet endroit à l'honneur pendant le mois consacré à la chasse et aux dieux du pulque et des montagnes. Cependant, dans ce contexte, le sacrifice qui avait lieu dans ce temple ne concernait pas les Cihuateteo, mais les Quatre cents Huitznahua. Il s'agit d'une donnée difficile à interpréter car il est connu que les guerriers qui représentaient ces personnages mythiques mouraient à la fin du mois suivant, Panquetzaliztli, dans le temple de Huitzilopochtli et dans celui de Huitznahuac⁴⁸². Selon les informateurs de Sahagún, donc, on aurait trois

⁴⁸¹ Caso (1957, p. 32, 45).

⁴⁸² Graulich et Couvreur constatent la même problématique interprétative pendant leur analyse des rites des vingtaines et des édifices de la liste de Sahagún. Cependant, Graulich propose de relier les sacrifices des deux mois – étroitement liés entre eux – à travers l'hypothèse que les mises à mort féminines de la fin

lieux de mises à mort des Mimixcoa-Huitznahua : Coatlan, en Quecholli, le temple de Huitznahuac et le Templo Mayor en Panquetzaliztli. Une donnée recueillie par Graulich, par rapport aux célébrations en l'honneur de Camaxtli, à Tlaxcala, semble également confirmer la réactualisation du sacrifice des quatre cents Mimixcoa-Huitznahua, puisque Motolinía relate que cette fête était le moment de réalisation du sacrifice de 405 hommes. Le chercheur belge met ce nombre en relation avec les quatre cents Mimixcoa, Mixcoatli, ses trois frères et sa sœur⁴⁸³. Même s'il n'apparaît pas aisé de relier ce sacrifice au déroulement temporel de la vingtaine suivante, nous optons pour la réflexion formulée par Graulich, qui rattache ces mises à mort au sacrifice des personnifications de Coatlicue, mère mythique des Quatre cents Huitznahua, le dernier jour de Quecholli⁴⁸⁴.

Alvarado Tezozomoc décrit l'inauguration d'un temple appelé précisément Coatlan voulu par Motecuhzoma II et qu'il qualifie de « *Coatepetl y Coatcocalli, templo de dios nuevo* »⁴⁸⁵. Pour son inauguration, le souverain invite les seigneurs étrangers ennemis qui assistent au sacrifice de consécration depuis le sommet du belvédère⁴⁸⁶ appelé *ebuacatlapanco*, localisé en face du temple de Huitzilopochtli. Le passage suivant relate que c'était désormais tard dans la journée, quand les esclaves avaient été alignés dans la partie appelée *tzompantli*, près de la pierre appelée *cuanhxicalli*. On dit que l'escalier du temple comptait trois cent soixante marches, et que durant quatre jours, les prêtres mexicas sacrifièrent pas moins que sept cent quatre vingts captifs⁴⁸⁷. Durán, pour sa part, spécifie que cet édifice « était contenu dans celui de Huitzilopochtli », et qu'il s'agissait du temple consacré à toutes les idoles adorées par le peuple. Cet édifice occupait l'endroit où étaient situées les « maisons d'Acebedo » et il était appelé Coatlan ou Coateocalli⁴⁸⁸ en raison – dit le Dominicain – de la quantité et de la diversité de dieux qu'il y avait dans toutes les villes. Ce précieux renseignement mène à considérer que ce temple, malgré sa dénomination, ne

du mois de Quecholli aient été la réactualisation de la mort de Coyolxauhqui, dont le sacrifice n'est pas mentionné en Panquetzaliztli, où c'est le tour des Centzon Huitznahua de trouver la mort par la main de leur frère cadet Huitzilopochtli. En s'appuyant sur le mythe, l'auteur souligne que la mort de la déesse lunaire précède celle de ses frères et que la fête de Panquetzaliztli débutait précisément avec le chant de victoire du Colibri de la gauche (Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 1, p. 3-4 ; Graulich 1974, p. 330-331 ; Couvreur 2000, p. 46, 63-64).

⁴⁸³ Motolinía (1985, p. 170) ; Graulich (1974, p. 331).

⁴⁸⁴ Graulich (1974, pp. 325-331 ; 1999, p. 138).

⁴⁸⁵ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XCVI, p. 413).

⁴⁸⁶ L'auteur le qualifie de « *miradero* » (*Ibidem*, p. 417).

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 419.

⁴⁸⁸ Le nom Coatlan est traduit par Durán comme « *el templo de la culebra* », tandis que Coateocalli est traduit par « *casa de diversos dioses* » (Durán 1984, t. II, chap. LVIII, p. 439). Bien évidemment cette dernière traduction n'est pas correcte, car Coateocalli veut dire « Temple du serpent » (Wimmer 2006, s. v. *Coatl ; Teocalli*).

correspondait pas à celui dont il est question dans la fête de Quecholli et Panquetzaliztli. De plus, nous avons déjà vu, dans l'analyse de la fête de Huey Tecuilhuitl, non seulement l'évidente confusion du Dominicain à l'égard de la différence existant entre le temple de la déesse Cihuacoatl – le *Tlillan* – et celui qui était consacré aux dieux étrangers – le Coateocalli – mais aussi les différentes hypothèses suggérées par les archéologues du Departamento de Salvamento Arqueológico en ce qui concerne l'identification de ce lieu de culte. En aucun cas, il n'est question d'une identification possible avec le Coatlan.

Nous considérons qu'un autre aspect est susceptible d'attirer notre attention, c'est-à-dire l'utilisation d'un espace de culte, à la vocation éminemment terrestre, pour la mise à mort de représentants d'êtres mythiques fondamentalement astraux et liés aux feux célestes. Plusieurs spécialistes ont mis en évidence la relation existant entre les Centzonhuitznahua et la partie supérieure de l'univers. En tant qu'adversaires du soleil Huitzilopochtli, ils représentaient les étoiles vaincues, guidées par Coyolxauhqui, la lune⁴⁸⁹. Tout comme leurs prototypes mythiques, décrits comme des « guerriers tequihuaque »⁴⁹⁰ et mis à mort par l'arme ardente du Colibri de la gauche, les guerriers qui mouraient sur le champ de bataille étaient incinérés, tandis que leurs âmes s'élevaient vers le firmament pour rejoindre la demeure lumineuse de l'astre diurne⁴⁹¹. Toujours en suivant le modèle cyclique des au-delà des anciens Nahuas, ils se transformaient ensuite en oiseaux au riche plumage et en papillons, créatures solaires par excellence, qu'on retrouve parmi les atours des guerriers danseurs de Xocotl Huetzi, et en tant que décoration des manches d'encensoirs, en tant qu'expression du pouvoir métamorphosant du feu⁴⁹². Ils s'assimilaient aux Quatre cents Mimixcoa, qui avaient tué la *tzitzimitl* Itzpapalotl grâce à l'aide de Xiuhtecuhtli et qui s'enduisaient le visage avec les restes carbonisés de sa crémation, une peinture appelée « peinture stellaire ». Or, la déesse avait éclaté en silex multicolores, une pierre étroitement associée à l'étincelle divine, aux bâtons pour faire le feu et aux étoiles. De plus, ce sacrifice au sommet du Coatlan avait lieu – selon les informateurs de Sahagún – soit en Quecholli, soit lors de l'allumage du Feu Nouveau, une cérémonie qui, on l'a vu dans le récit de Durán, se déroulait aussi en

⁴⁸⁹ Seler (1990-1998, t. IV, pp. 143-144 ; 1963, pp. 18, 24) ; Caso (1973) ; Graulich (1999).

⁴⁹⁰ Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. I, p. 2).

⁴⁹¹ *Ibidem*, Livre VI, chap. 29, p. 162 ; Sahagún (1989, t. I, p. 222).

⁴⁹² Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 29, p. 113) ; une des tenues militaires représentées dans le *Codex Mendoza* (1997, pl. 64r) arbore précisément un ornement de dos en forme de papillon. Pour un approfondissement relatif au symbolisme solaire des encensoirs retrouvés dans l'offrande n° 130 du Proyecto Templo Mayor, nous renvoyons à la lecture de González López-Aguirre Molina-Medina (2012, pp. 95-106).

Quecholli, de retour de la chasse sur le Zacatepec. Nous sommes donc en présence d'une représentation très puissante du système dualiste d'opposition qui régulaient la pensée religieuse des anciens Mexicains, et qui s'exprimait par l'union de parties opposées et complémentaires. En toute cohérence, cet exemple nous montre comment cette vision du monde s'exprimait de manière patente aussi dans l'utilisation des lieux de culte, là où un espace sacré strictement terrestre et aquatique, relié à la partie basse, humide et nocturne du cosmos, se faisait le théâtre du sacrifice d'entités célestes émanatrices de chaleur. Clé de compréhension fondamentale pour comprendre les fonctions propres aux édifices religieux porteurs de pouvoir sacré, il s'agit d'une réflexion sur laquelle on reviendra à plusieurs reprises, avant d'en proposer une explication.

6.4 Le sacrifice de Toltecatl/Totoltecatl à Tollan

On l'a vu, Quecholli était aussi la fête des Centzon Totochtin, les divinités du pulque, tout comme cela avait été le cas dans la fête des montagnes, Tepeilhuitl. Qui plus est, la liste des prêtres de l'Annexe du Livre II, dans sa version nahuatl, nous renseigne sur l'existence du sacrifice d'une autre *ixiptla*, celle du dieu Totoltecatl⁴⁹³, à la fin du mois de Quecholli ou parfois en Tepeilhuitl, à l'endroit appelé Tollan⁴⁹⁴.

Il est bien connu que cette ville légendaire – résidence de Topiltzin Quetzalcoatl – représentait un modèle mythique de référence pour les anciens Mexicains, qui y voyaient le prototype allégorique de la civilisation, demeure des arts et des connaissances. Elle avait été le théâtre privilégié des pièges et de la sorcellerie de Tezcatlipoca à l'égard de Quetzalcoatl qui avait abandonné la ville pour s'enfuir à Tlillan Tlapallan, vers l'est⁴⁹⁵. Dans le contexte rituel des célébrations religieuses, le dieu Totoltecatl était vénéré comme appartenant aux Quatre cents Lapins du pulque⁴⁹⁶. Toutefois, il faut signaler qu'il existe un autre dieu du pulque, appelé Toltecatl, associé à Tollan dans le *Codex Tudela* et

⁴⁹³ León-Portilla traduit ce nom par « Le seigneur de Totollan », « lieu de poule de la terre » (León-Portilla 1958, p. 143). Nicholson traduit cette appellation par « Celui du lieu des dindons » (Nicholson 1991, p. 164). Anders, Jansen et Reyes García, en revanche, traduisent par « Montagne du dindon » (Anders-Jansen-Reyes García 1996, p. 191).

⁴⁹⁴ Sahagún, (1950-1982, Livre II, Annexe, pp. 214-215).

⁴⁹⁵ *Histoire du Méchique* (2011, pp. 159-165) ; *Anales de Cuahtitlan* (2011, pp. 39-51) ; Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. 4, pp. 17-18) ; Durán (1984, t. I, chap. I, pp. 9-15) ; Graulich (1988) ; Olivier (1997, pp. 149-190) ; Dupey García (2010a, vol. I, pp. 206-215).

⁴⁹⁶ Sahagún 1950-1982, Livre I, chap. 22, p. 51.

*Magliabechiano*⁴⁹⁷, tout comme dans la version espagnole de l'*Historia general*, où le nom de Totoltecatl est substitué par celui de Toltecatl⁴⁹⁸. Qui plus est, les chercheurs semblent parfois les confondre. C'est notamment le cas de Graulich et Couvreur, lorsqu'ils traduisent le nom Totoltecatl par « Celui de Tollan »⁴⁹⁹. On peut donc se demander si l'on n'est pas en présence d'une erreur de la part de Sahagún, qui mentionne Totoltecatl à la place de Toltecatl, naturellement en association avec le lieu appelé Tollan, ou si les deux divinités partageaient simplement beaucoup de traits communs, au point de se confondre⁵⁰⁰. Dans le *Codex Tudela*, le dieu Toltecatl occupe la planche n° 34 et Totoltecatl la n° 39. Toutefois, non seulement l'auteur du document appelle les deux Toltecatl, mais l'étude des planches montre que l'illustration de Totoltecatl ne serait que la copie de celle de Toltecatl, même si le glyphe qui accompagne les figures est clairement différent, tout comme une partie des attributs, ce qui ne permet pas une véritable confusion entre les deux⁵⁰¹. Quoi qu'il en soit, ces deux entités surnaturelles gardent d'évidents traits communs avec le Seigneur au Miroir Fumant. L'un – Totoltecatl – par la signification de son nom – « Celui du Lieu du Dindon »⁵⁰² –, l'autre – Toltecatl – en raison du fait que,

⁴⁹⁷ Plusieurs auteurs se sont focalisés sur l'étude des parures caractéristiques des dieux de l'ivresse représentés dans ces deux documents. Les attributs iconographiques qui les identifient comme appartenant aux Quatre cents Lapin sont multiples : la peinture faciale rouge, dans la partie centrale du visage, noire sur les côtés au niveau des tempes ; l'ornement de nez lunaire appelé *yacameztli* ; le bouclier carré appelé *ometochchimalli* qui présente, sur un fond foncé, une bande rouge au centre de laquelle se trouve le symbole lunaire ; la hache ; le collier d'herbe *malinalli* et celui de turquoise ; le chapeau conique orné de plumes blanches avec un panache de plumes vertes ; le nœud de rubans jaunes sur le front et finalement la bavette triangulaire avec le disque pectoral d'or. Pour un approfondissement thématique, nous renvoyons le lecteur à prendre connaissance de *Codex Tudela* (1980) ; León-Portilla (1958) ; Nicholson (1991) ; Brotherston (1995) ; Batalla Rosado (1999).

⁴⁹⁸ Le texte espagnol dit : « Ce grand prêtre de Tollan avait en charge de fournir papier, encens et caoutchouc pour quand ils devaient tuer l'image de Toltecatl, qu'ils tuaient au final du mois qui s'appelle quecholli ou au début du mois qui s'appelle tepeilhuitl » / « *Este Tullan teubua tenía cargo de proveer de papel y copal y ulli para cuando habían de matar a la imagen de Tultécatl, al cual mataban en el fin del mes que se llamaba quecholli o en el principio del mes que se llamaba tepeilhuitl* » (Sahagún 1989, Livre II, Annexe, p. 196).

⁴⁹⁹ Graulich (1999, p. 127) ; Couvreur (2000, p. 46).

⁵⁰⁰ León-Portilla, en revanche, considère que l'erreur ait été celle de mentionner Tollan à la place de Totollan, toponyme dont la signification serait « lieu de poules de la terre » (León-Portilla 1958, pp. 106-107).

⁵⁰¹ Alors que le *Codex Tudela* présente la même appellation pour les divinités, dans le *Codex Magliabechiano* nous retrouvons les dénominations de *Tultegate* et *Tutultegatl* (Anders-Jansen-Reyes García 1996, pp. 188-191). En ce qui concerne les attributs des deux dieux, Totoltecatl arbore des plumes enveloppées dans du papier à la hauteur de ses coudes que Toltecatl ne possède pas. Par ailleurs, la peinture corporelle est différente ; verte dans le cas de Toltecatl, noire dans le cas de Totoltecatl. De la même manière différent les couleurs des boucliers et des haches ; Toltecatl présente une hache et un bouclier vert et rouge, tandis que la hache de Totoltecatl est blanche et rouge, et son bouclier – tout comme celui de la plupart des autres divinités de l'ivresse – rouge et noir.

⁵⁰² Le dindon Chalchiuhtotolin est considéré comme étant un aspect de Tezcatlipoca. Régent du dix-septième signe des jours, Tecpatl, dans le *Codex Borgia*, est assimilé par Seler au Seigneur au Miroir Fumant en tant que dieu de la punition et symbole de pénitence (Seler 1963, pp. 150-151). De plus, comme souligné par Olivier, il est parfois représenté, dans les codex, avec un miroir fumant ou avec la couronne

dans les *Anales de Cuauhtitlan*, il s'agit précisément de celui qui, avec l'aide de Ilhuimecatl, enivre Quetzalcoatl. Ainsi, il provoque sa transgression sexuelle avec sa sœur Quetzalpetlatl et, par conséquent, la chute de Tollan, rôle habituellement apanage de Tezcatlipoca⁵⁰³.

Totoltecatl était sacrifié – tout comme les personnifications de Tepoztecatl et Papaztac – dans le temple consacré aux Centzon Totochtin, pendant la fête des montagnes, entités surnaturelles avec lesquelles ils se confondaient⁵⁰⁴. Or, la description du prêtre qui s'occupait de son culte dit que son sacrifice avait lieu à la fin de Quecholli et parfois en Tepeilhuitl, une donnée difficile à interpréter, qui donnerait lieu à la présence de deux sacrifices. Totoltecatl est représenté dans les « *Primeros Memoriales* », accompagné d'un texte qui en décrit les attributs spécifiques. Comme précédemment expliqué, il est également visible dans la planche n° 39r du *Codex Tudela* ainsi que dans la planche n° 57r du *Codex Magliabechiano*, dans la liste des dieux du pulque, mais le texte de ce dernier document ne donne aucune information supplémentaire, si ce n'est qu'il s'agissait d'un autre membre des Quatre cents Lapins et que le glyphe qui l'accompagne – le glyphe du lieu surmonté par la tête d'un dindon – représente le toponyme du lieu où ce dieu était vénéré. Un discours analogue peut être tiré de l'analyse de l'illustration de Toltecatl⁵⁰⁵. En ce qui concerne ce dernier dieu de l'ivresse, nous retrouvons une autre allusion possible à un prêtre attaché à son culte dans la description des charges du prêtre Ome Tochtli Patecatl. Il réalisait la boisson appelée « Cinq Pulque » et la confiait aux mains d'un personnage appelé Toltecatl, celui qui préparait le pulque sacré au temps de la fête de Panquetzaliztli, le mois pendant lequel ce vin était bu⁵⁰⁶. Or, Anderson et Dibble traduisent *toltecatl* simplement par « craftsman », « artisan »⁵⁰⁷, en employant donc le sens le plus général du mot. Cependant, il faudrait peut-être s'interroger sur la possibilité que ce personnage ait été un prêtre lié au culte de Toltecatl, puisque son rôle de gardien du « Cinq Pulque » - ainsi que sa liaison avec l'endroit appelé Tollan – ne va pas sans rappeler

d'étoile et le pectoral *anahuatl* qui sont des attributs de Tezcatlipoca (*Codex Borbonicus* 1991, pl. 13 ; *Codex Telleriano-Remensis* 1899, pl. 30v ; *Codex Vaticanus A* 1900, pl. n° 33v ; Olivier 1997, pp. 131). Olivier associe ce personnage au Seigneur au Miroir Fumant dans sa qualité de divinité qui châtie les transgresseurs (*Ibidem*, p. 138).

⁵⁰³ *Anales de Cuauhtitlan* (2011, pp. 43-51). Rappelons également que, selon les *Relaciones geográficas de Meztitlan*, Tezcatlipoca tue, et fait ressusciter par la suite, le dieu du vin Ome Tochtli, dans le but de permettre la consommation du pulque aux êtres humains, puisque précédemment caractérisé par un effet léthal (*Relaciones geográficas del siglo XVI : México* (1986, p. 62) ; Olivier (1997, pp. 145-146).

⁵⁰⁴ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 182).

⁵⁰⁵ *Codex Tudela* (1980, pl. n° 40, 49) ; *Codex Magliabechiano* (1970, pl. 52r, 57r).

⁵⁰⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 210).

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

l'aventure mythique ayant pour protagonistes Quetzalcoatl, Ilhuimecatl et Toltecatl. Dans les *Anales de Cuauhtitlan*, ces deux derniers personnages réalisent, en quatre jours, du pulque qu'ils placent dans des pots de miel. Une fois en présence de Quetzalcoatl, ils convainquent le souverain ainsi que sa sœur d'en boire cinq tasses, ce qu'on sait être une quantité interdite car cause d'enivrement, et qui provoque la transgression à l'origine de la fuite du Serpent à Plumes. Les rites qui se déroulaient autour de la préparation et de la consommation du « Cinq Pulque » jouaient un rôle remarquable dans le contexte du mois de Panquetzaliztli. Nous y reviendrons.

Du point de vue géographique, c'est encore une fois Caso qui nous renseigne sur l'existence d'un *tlaxilacalli* appelé Tollan, appartenant à la *parcialidad* de Cuepopan, dans la partie nord-occidentale de l'île de Tenochtitlan. C'est le « *Memorial de Londres* » qui nous fournit cette information, le quartier ayant déjà disparu dans le « *Plan de Alzate* ». Le savant mexicain estime qu'il serait localisé – tout comme d'autres *tlaxilacaltin* – dans la zone comprise entre la rue de Pedro y Moreno au nord, Ruíz de Alarcón, Aquiles Serdán et Gabriel Leyva à l'est, la chaussée de Tlacopan au sud et, en ce qui concerne l'ouest, par les limites du quartier d'Atlampa et Teocaltitlan⁵⁰⁸ (Fig. 99). Une considération intéressante peut être formulée à l'égard du fait qu'à Tenochtitlan ait existé un quartier appelé Tollan dont le culte faisait peut-être référence aux événements mythiques qui avaient caractérisé l'existence de ce lieu légendaire, et dans lequel les entités surnaturelles à l'honneur gardaient beaucoup de traits en commun avec le Seigneur au Miroir Fumant. On serait tenté de croire que – à travers la vénération des divinités de l'ivresse – c'était précisément la victoire de Tezcatlipoca qu'on célébrait, dans un contexte cérémoniel où Quetzalcoatl est absent. En effet, rappelons également que, pendant la vingtaine de Huey Tecuilhuitl, un représentant de Quetzalcoatl était précisément sacrifié dans le temple de Tezcatlipoca, dans le but – selon Durán – de commémorer sa défaite face au « maître du destin ». Michel Graulich – qui souligne en premier la relation existant entre Totoltecatl/Toltecatl, Tezcatlipoca et la chute mythique de Tollan – en arrive à conclure que les trois dieux sacrifiés en Quecholli aux côtés de Mixcoatl, c'est-à-dire Tlamatzincatl, Izquitecatl et Totoltecatl, n'étaient que les ennemis mythiques du Serpent à Plumes,

⁵⁰⁸ Caso (1956, p. 31).

reconnaissables comme le Seigneur au Miroir Fumant, Ilhuimecatl et Toltecatl dans les *Anales de Cuauhtitlan*, ou comme Apanecatl, Zolton et Cuilton dans la *Leyenda de los Soles*⁵⁰⁹.

D'un point de vue étroitement lié à la distribution des espaces cultuels à Tenochtitlan, on retiendra la proximité du *tlaxilacalli* de Tollan avec le *tlaxilacalli* de Tezcatzonco, dont il a été déjà question dans le chapitre consacré à Toxcatl. En effet, on aurait donc affaire à la présence de deux quartiers, proches l'un de l'autre, localisés dans la même *parcialidad* et voués au culte des Quatre Cent Lapins de l'ivresse.

Pour un résumé des espaces cultuels utilisés à l'intérieur de l'enceinte sacrée, nous renvoyons à la Fig. 100.

⁵⁰⁹ *Leyenda de los Soles* (2011, pp. 191-193); Graulich (1999, p. 139).

7. Les parcours cérémoniels

Tableau n° 4 : les déplacements cérémoniels de la fête de Quecholli selon la « *Historia general* »

Jour du mois	Moment journée	Verbes employés	Participants	Itinéraire
7 ^e jour	Matin	« <i>Viloa</i> » (« Tout le monde va »)	Guerriers experts ?	Depuis les quartiers jusqu'à la cour du Templo Mayor
8 ^e jour	?	« <i>Viloa</i> » (« Tout le monde va »)	Guerriers experts ; jeunes garçons ; jeunes garçons en âge de mariage	Depuis les quartiers jusqu'à la cour du Templo Mayor
Après le jeûne	?	« <i>Onnetecpanalo</i> », « <i>onnevīpanalo</i> » (« être mis en rang ») « <i>viviloa</i> » (« Tout le monde s'en va »)	Guerriers ?	?
11 ^e jour ?	Du matin jusqu'à l'heure de manger	« <i>oalmoiacatia</i> » (« venir se mettre à la tête de... ») ; « <i>iatimanj</i> » (« partir »)	Femmes avec enfants	De la maison à la cour du temple de Mixcoatl
11 ^e jour	?	« <i>viloa</i> » ; « <i>tlamattivi</i> » (« aller avec calme »)	Tout le monde	De la ville à la montagne Zacatepec
?	?	« <i>viloa</i> » (« aller ») ; « <i>qujniaoaloa</i> »	Tous les participants	Dans la montagne Zacatepec
?	?	« <i>tlaxitinj</i> » (« disperser ») ; « <i>oalnecuepalo</i> » (« retourner, revenir de »)	Tous les participants	De la montagne Zacatepec à la ville
19 ^e jour	Après midi	« <i>qujnvica</i> » (« mener, conduire ») ; « <i>quimoniaoalochtia</i> » (« aller autour de ») ; « <i>motecpantivi</i> » (« aller en rang ») ; « <i>oaltemo</i> » (« descendre »)	Les futures victimes sacrificielles	Des <i>calpulcos</i> au sommet de la pyramide ; du sommet à la base

VIII

Panquetzaliztli

La 15^e vingtaine du calendrier solaire mexicain s'appelait « Érection de bannières », une dénomination qui a été traduite de la même manière dans la plupart des sources d'époque coloniale⁵¹⁰. Selon le *Codex Tudela* et le *Magliabechiano*, qui partagent la traduction du nom de la fête, cette appellation était due au fait qu'on plaçait sur la tête de l'effigie de Huitzilopochtli une bannière bleue⁵¹¹. En 1519, Panquetzaliztli se déroulait entre le 20 novembre et le 9 décembre, tandis que, selon le décalage de Graulich, la fête se situait entre le 22 juin et le 11 juillet. Tout au long des études, les spécialistes ont justement compris que les rituels de la fête de Panquetzaliztli représentaient la réactualisation de la victoire de Huitzilopochtli sur la montagne Coatepec – la « Montagne des serpents » – ainsi que la défaite de ses frères ennemis, les Centzonhuitznahua, guidés par leur sœur aînée, la déesse Coyolxauhqui⁵¹². Sahagún nous a laissé une description minutieuse de cette aventure mythique qu'il vaut la peine d'évoquer, afin de mieux comprendre le déroulement complet des cérémonies. Les informateurs indigènes de Sahagún racontent qu'une femme appelée Coatlicue, mère des Centzonhuitznahua et de Coyolxauhqui, vivait à Coatepec, près de Tula, en pratiquant la pénitence. Un jour, une boule de plumes était descendue sur elle ; cette dernière, après avoir décidé de la garder dans son sein, se trouve enceinte. Une fois la nouvelle apprise, les Centzonhuitznahua et Coyolxauhqui se fâchent énormément, considérant cela comme étant un déshonneur ; ils décident alors de tuer leur mère. En revanche Huitzilopochtli – encore dans le ventre de Coatlicue – tranquillise sa mère, effrayée par le plan de meurtre de ses fils. Pendant que les Centzonhuitznahua se préparent pour la guerre – ils étaient considérés comme étant des guerriers experts, selon le texte, des *tequihuaque* – l'un d'entre eux, appelé Cuahuatl Icac⁵¹³, informe Huitzilopochtli de tout ce qui se passe. Les Centzonhuitznahua – parés de leurs ornements caractéristiques, la couronne de papier *anecnyotl* et les grelots aux mollets – se mettent en route pour rejoindre le Coatepec, guidés par Coyolxauhqui. Au fur et à mesure

⁵¹⁰ Durán (1984, t. I, chap. XVIII, p. 283) ; Kubler-Gibson (*Codex Tovar*) 1951, p. 32 ; *Codex Telleriano-Remensis* (1899, p. 15, 1995, pl n° 5r). Le *Codex Vaticanus A* (1900, p. 35, pl. n° 49v) traduit par « esaltatione de insegne ».

⁵¹¹ *Codex Tudela* (2002, pl. n° 25r, p. 219) ; *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 42v).

⁵¹² Seler (1963) ; Krickeberg (1961) ; López Austin (1970) ; González Torres (1985) ; Graulich (1999) ; López Austin-López Luján (2009).

⁵¹³ Ce nom est traduit par « Está enhiesto el árbol » par López Austin et López Luján (2009, p. 241).

qu'ils avancent, Cuahuatl Icac informe Huitzilopochtli de leur déplacement, en fournissant les noms des lieux par lesquels les ennemis sont en train de passer : *Tzompantitlan*, *Coaxalpan*, *Apetlac*... Au moment où les ennemis rejoignent le sommet du Coatepec, Huitzilopochtli naît déjà adulte et armé du ventre de Coatlicue. Un personnage appelé Tochancalqui⁵¹⁴ met le feu au *xinbatlatl*, le propulseur de feu du dieu, avec lequel il décapite Coyolxauhqui. Alors que sa tête reste au sommet de la montagne, son corps tombe en morceaux en bas. Huitzilopochtli les poursuit tous, en faisant quatre fois le tour du Coatepec. Ceux qui arrivent à s'échapper s'enfuient vers le sud et le dieu s'empare de leurs ornements⁵¹⁵. Bien évidemment, les rites de Panquetzaliztli ne se limitaient pas seulement à l'évocation de l'aventure mythique du Coatepec, puisqu'ils impliquaient aussi la participation des *tlaxilacaltin* rattachés à la corporation des marchands et celle du *tlaxilacalli* de Huitznahuac, où avaient lieu d'autres sacrifices en nombre. Commençons, comme d'habitude, par l'analyse du récit contenu dans les *Primeros Memoriales*, afin d'approcher la dimension rituelle de cette vingtaine qui représentait la fête la plus solennelle du cycle liturgique mexicain.

1. La fête de Panquetzaliztli dans l'œuvre de Bernardino de Sahagún

1.1 Le récit des *Primeros Memoriales*

Le texte des *Primeros Memoriales* – feuille n° 252r du *Códice Matritense del Palacio Real* de Madrid – explique que c'était pendant ce mois que naissait Huitzilopochtli (Fig. 101). En particulier, on pratiquait une pénitence qui durait quatre-vingts jours et qui consistait à ne pas se baigner, ni utiliser du savon, ainsi qu'à ne pas avoir de relation sexuelle. À partir du cinquième jour du mois, les gens – ainsi que les enfants et les jeunes garçons – jeûnaient. Le texte dit que, comme lors de la fête de Tlacaxipehualiztli, il y avait des mises

⁵¹⁴ Ce nom a été traduit par « *el que habita en nuestro hogar* » (López Austin-López Luján 2009, p. 243).

⁵¹⁵ Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 1, pp. 1-5. *L'Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (2011, p. 49-51) relate également la commémoration de la mort des Quatre Cents Huitznahua pendant les cérémonies de Panquetzaliztli. Dans ce manuscrit, la version du mythe de la naissance de Huitzilopochtli raconte que les macehuals arrivent à Coatepec, en vénérant les manteaux ayant appartenu aux cinq femmes qui avaient été créées par Tezcatlipoca et qui étaient mortes le jour de la création du soleil. Ces cinq femmes avaient ensuite ressuscité et avaient commencé à pratiquer la pénitence. L'une d'entre elles, Coatlicue, tombe enceinte après avoir mis des plumes blanches dans son sein. A lieu ensuite une deuxième résurrection, celle des Quatre Cents hommes créés par Tezcatlipoca, également avant la naissance du soleil. Ils décident de brûler Coatlicue, mais Huitzilopochtli naît du ventre de sa mère et les extermine. Pour un approfondissement du thème, nous renvoyons à López Austin-López Luján (2009, pp. 236-254).

à mort⁵¹⁶. On chantait et on réalisait une danse en se tenant par les mains, et pendant quatre-vingts jours tous les paysans venaient chanter dans le « cœur de la ville » ; tous venaient danser, les jeunes garçons et les jeunes filles. Ensuite, quand l'image de Huitzilopochtli était brisée, on montait au sommet du temple et l'on buvait le pulque appelé « pulque bleu » ou « cinq pulque ». Le personnage appelé Chonchayotl⁵¹⁷ descendait alors. Les informateurs de Tepepulco soulignent qu'il était l'image de Huitzilopochtli, orné comme la divinité, et on disait qu' « on lançait des flèches sur le Chonchayotl »⁵¹⁸, car il y avait une escarmouche. Quand avait lieu cette cérémonie, si quelqu'un sortait sur le chemin, il était pris et amené devant l'effigie de Huitzilopochtli : à cet endroit, on lui perçait les oreilles avec un couteau de silex et on le prenait par les cheveux. La phrase nahuatl dit : « *ixpan quihualhuicaya in Huitzilopochtli* ».

Or, le mot « *ixpan* » peut se traduire par « en présence, devant »⁵¹⁹. Dans leur monographie consacrée au Templo Mayor, López Austin et López Luján considèrent que l'espace rituel évoqué par ce vocable est celui de la partie occidentale de l'édifice et que, tout comme le terme « *tlatzintlan* », il fait référence à l'espace partagé par le *coaxalpan* et l'*apetlac*, ce qui correspond à la plateforme de la pyramide⁵²⁰. Toutefois, en raison du récit présenté dans le *Codex de Florence*, où l'on parle d'un rite tout à fait semblable devant l'effigie de Huitzilopochtli, nous penchons pour l'hypothèse que, dans les *Primeros Memoriales*, cela ait lieu au même endroit, c'est-à-dire au sommet de la pyramide, devant l'effigie divine. Qui plus est, sur la base de l'analyse du tableau présenté dans la section 6.2.1, nous sommes en mesure de rattacher le rituel du percement des oreilles à d'autres aspects liturgiques mis en scène dans cet espace. Premièrement, il est possible d'établir des liens entre ce rite et les nombreuses cérémonies de pénitence et dépôts d'offrandes qui se déroulaient précisément dans l'espace du sanctuaire où était gardée l'effigie du dieu. Deuxièmement, le percement des oreilles avec un couteau de silex fait notamment partie d'un « modèle rituel » qu'on retrouve dans d'autres vingtaines et qui porte sur la réalisation d'un défi à caractère éminemment militaire entre jeunes garçons ou guerriers.

⁵¹⁶ Sullivan traduit cette phrase « *no micouaya, in yuh mochiuaya Paynal* » par « There were also deaths like those occurring in the festival of Painal » (Sahagún 1997, p. 65).

⁵¹⁷ La traduction proposée pour ce nom est « cheveux hérissés » (Wimmer 2006, s. v. *chonchayotl*). Il pourrait être formé par *tzontli*, « cheveux » et *chayotl*, une sorte de fruit ressemblant à une citrouille et épineux (*Ibidem*, s. v. *chayotl*).

⁵¹⁸ Sullivan traduit « *chonchayocacalihuaya* » par « the battle of Chonchayotl » (Sahagún 1997, p. 65).

⁵¹⁹ Molina (2008, f° 46v) traduit par « delante o enfrente de alguno » ; également Siméon (1963, p. 206) donne l'entrée suivante : « devant, en face, en présence, pendant, durant » ; Karttunen (1992, p. 117) donne la traduction : « before, in front of, in the presence of, in the time of » ; Wimmer (2006, s. v. *ixpan*).

⁵²⁰ López Austin-López Luján (2009, pp. 306-307).

Normalement, le but est de faire prisonnière l'effigie en pâte *tzoalli* d'une divinité ou bien ses os, également façonnés à base de graines d'amarante. Nous reviendrons sur ce thème par la suite. Toutefois, nous présentons, dans l'Annexe (cf. Annexe 1), un tableau où l'on pourra consulter les différentes utilisations de ce vocable.

En ce qui concerne l'illustration de cette vingtaine, nous pouvons immédiatement constater que – comme dans le cas d'Ochpaniztli – il s'agit de l'une des images les plus complexes du document, puisque le développement de la scène a lieu sur plusieurs niveaux (Fig. 101). Nous pouvons distinguer approximativement quatre sections. La première – dans la partie haute de l'image – montre la représentation stylisée d'un sanctuaire vu de profil, au chambranle rouge, dont la typologie se rattache à celui de l'illustration de la fête de Quecholli. Toutefois, alors que dans la vingtaine précédente il s'agissait d'un sanctuaire sur pyramide, dans ce cas, l'édifice ne présente aucune structure pyramidale. Devant ce bâtiment, on peut voir une effigie de Huitzilopochtli, reconnaissable à sa peinture faciale bleue avec une bande jaune au niveau des yeux et des joues, ainsi qu'à son *xiubcoatl* brandi dans la main droite⁵²¹. En bas, nous voyons la deuxième section de l'illustration. Au centre, encore la représentation d'un temple ; il s'agit, cette fois-ci, de l'image frontale d'un sanctuaire sur pyramide. Espinosa Pineda formule une réflexion par rapport à la différente réalisation du sanctuaire qui figure dans la section supérieure de la feuille et ce dernier temple. Le fait que le premier édifice soit représenté de profil amène le chercheur à considérer qu'il ne soit pas question, dans ce contexte, de représenter un édifice réel, théâtre du déroulement d'une action, mais plutôt qu'on puisse considérer cette représentation comme étant un glyphe et, par conséquent, représenté de manière conventionnelle. Au contraire, le temple sur pyramide de la section inférieure, représenté frontalement, serait l'espace principal où se déroule le rite⁵²². Effectivement, devant ce bâtiment nous voyons un personnage habillé comme le dieu Huitzilopochtli – avec la peinture corporelle bleue des genoux aux pieds et des coudes aux mains et la peinture faciale qui présente deux bandes jaunes sur fond bleu – avec la poitrine qui saigne et saisi par quatre prêtres *chachalmeca*, reconnaissables à la peinture corporelle noire et aux coiffes décorées par des rosettes de papier. L'exécuteur du sacrifice est visible à gauche de ce groupe central : il s'agit d'un autre prêtre qui semble s'approcher

⁵²¹ Jiménez Moreno identifie le ruban rouge qu'il porte autour de la tête comme étant un *tzoncueltlaxtli*. Sa coiffe bleue est qualifiée de *initzoncalli*, un attribut qui serait également visible dans la planche n° 5v du *Codex Telleriano Remensis* (Jiménez Moreno 1974, p. 56). Selon Espinosa Pineda, cette effigie serait celle fabriquée en pâte *tzoalli* (Espinosa Pineda 2010, p. 102).

⁵²² Espinosa Pineda (2010, p. 102).

et qui porte sur lui unealebasse contenant du tabac. Il tient un sac à encens dans la main droite et un couteau blanc et rouge dans la main gauche. Derrière lui, encore un sanctuaire représenté de manière stylisée, au-dessus duquel se dresse un drapeau blanc et rouge⁵²³. Du côté droit, par rapport aux personnages qui occupent la partie centrale, sont visibles deux autres victimes vouées au sacrifice, avec la même peinture corporelle et faciale du personnage à la poitrine sanglante. Ils tiennent également un drapeau dans la main droite – bleu dans le cas du personnage du haut, blanc pour celui en bas – et un bouclier blanc dans la main gauche. Sur le dos, ils portent un *quetzalcomitl*, sorte de vase contenant des plumes de quetzal. La troisième section de l'illustration, en bas, montre encore quatre personnages. Au centre, sur un petit autel formé par quatre marches, un autre prêtre tient dans ses mains une grande torche allumée. La structure sur laquelle il se tient debout a été interprétée comme étant un *momoxtli*, par Jiménez Moreno⁵²⁴, ou comme le *cuanhxiccalco* qui était situé précisément sur la place en face du Templo Mayor, selon Espinosa Pineda⁵²⁵. Un autre prêtre, tout à fait semblable au sacrificateur représenté dans la section supérieure, lui fait face, du côté gauche. Du côté droit, en revanche, nous voyons encore deux futures victimes sacrificielles. Les deux personnages portent le loup noir autour des yeux et les boules de duvet comme ornement de tête, éléments qui les caractérisent comme étant deux Mimixcoa, le prototype des victimes sacrificielles déjà rencontré pendant le mois précédent. La présence de ces personnages dans cette illustration est discutée. Jiménez Moreno et Espinosa Pineda les identifient comme étant les victimes qui seraient mortes à la suite d'une bataille qui opposait les esclaves baignés et les guerriers Huitznahua, ou, de toute manière, comme les victimes prototypiques qui auraient pu participer aux rituels sacrificiels⁵²⁶. Espinosa Pineda les considère comme étant les incarnations des étoiles du nord qui, avec les étoiles du sud personnifiées par les Huitznahuas, sont tuées par l'émergence du soleil⁵²⁷. Graulich considère que les Mimixcoa représentés dans la planche du document sont les Huitznahua qui trouvaient la mort au

⁵²³ Selon Alfonso Caso, les couleurs de ce drapeau feraient penser qu'il ne s'agit pas d'un attribut de Huitzilopochtli, mais plutôt de Xipe Totec (Jiménez Moreno 1974, p. 57).

⁵²⁴ *Ibidem*.

⁵²⁵ Le chercheur identifie la torche maniée par le prêtre comme étant le *xiuhcoatl* de papier et plumes qu'un prêtre faisait descendre du haut de la pyramide et qu'il faisait brûler précisément dans le *cuanhxiccalco* (Espinosa Pineda 2010, p. 103).

⁵²⁶ Jiménez Moreno (1974, p. 57).

⁵²⁷ Espinosa Pineda (2010, pp. 103-105). Puisque, selon le *Codex de Florence*, les victimes appelées Huitznahuas étaient tuées dans le temple de Huitznahuac, le chercheur suggère que le temple principal représenté dans l'illustration puisse correspondre à ce dernier, et non pas au Templo Mayor. Nous y reviendrons.

sommet du Temple homonyme⁵²⁸. Pour notre part, nous considérons possible, sur la base de l'analyse du *Codex de Florence*, que ces Mimixcoa ne soient autres que les captifs qui mouraient en premier, le 21^e jour du mois, avant la mise à mort des esclaves offerts par les marchands au sommet du Templo Mayor⁵²⁹. En effet, il s'agit des seules victimes non identifiées pendant les rites de la vingtaine. Nous aurons, par conséquent, trois catégories de victimes : les esclaves baignés, représentants de Huitzilopochtli, les Huitznahua, qui mouraient au sommet du Temple de Huitznahuac et les Mimixcoa, typologie « commune » de captifs qui, comme dans d'autres cérémonies mensuelles, étaient considérés comme étant les « lits » des *ixiptlas* divines⁵³⁰. La dernière section de l'illustration, finalement, montre trois personnages qui se tiennent par la main, dans une attitude de danse. Cette image fait sans doute référence à la danse mentionnée dans le texte qui l'accompagne.

Tableau n° 1 : les espaces du culte de Panquetzaliztli selon les *Primeros Memoriales* de B. de Sahagún

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Temple de Huitzilopochtli	« <i>Ixpan</i> Huitzilopochtli »	Après le brisement de l'effigie de Huitzilopochtli (?)	?	Consommation du « pulque bleu » et du « cinq pulque »
	Le sommet de la pyramide	Le dernier jour du mois ?	Prêtres ; gens qui étaient sortis sur le chemin	Oreilles coupées avec un couteau de silex et attrapage par les cheveux

1.2 Le récit de l'*Historia general de las cosas de la Nueva España*

Les informateurs de Sahagún expliquent qu'en préparation du jour de la fête de Panquetzaliztli, les prêtres jeûnaient pendant quatre-vingts jours, ce qui veut dire qu'ils commençaient leur pénitence le jour qui suivait la fin du mois d'Ochpaniztli. Ils allaient

⁵²⁸ Graulich (1999, p. 149).

⁵²⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 34, p. 148).

⁵³⁰ C'est précisément ce que nous disent les informateurs indigènes de Sahagún, lorsqu'ils relatent : « [...] les captifs mouraient en premier ; c'était comme s'ils étaient les lits des esclaves baignés »/« [...] *achto miquj in mamalti : inbqujn impepechoan muchioa, tlaaltilti* » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 34, p. 148).

cueillir des branches de pin qu'ils déposaient ensuite, à minuit, au sommet des montagnes et sur les autels qui se trouvaient en ces lieux. Ils allaient tous nus en transportant les branches, des épines et des roseaux verts⁵³¹, tout en jouant de leurs trompes et leurs sifflets en terre cuite. Une fois terminée la fête de Quecholli, alors commençaient les chants et les danses. Le chant, appelé *Tlaxotecayotl*, était celui de Huitzilopochtli ; il était entonné à la tombée de la nuit et jusqu'à minuit. Les danses, auxquelles participaient les femmes de joie et les hommes, duraient pendant les vingt jours du mois et se déroulaient dans la cour du Grand Temple⁵³². Le onzième jour du mois – soit le neuvième avant le jour de la fête – les hommes âgés des *calpulli* allaient recueillir l'eau de la source nommée Huitzilatl⁵³³, qui se situait dans une grotte, à Huitzilopochco. Après avoir fermé les jarres avec des branches de cyprès, ils revenaient en ville où ils arrosaient avec l'eau les futures victimes sacrificielles, qui se trouvaient au pied du temple de Huitzilopochtli⁵³⁴. Ceux qui offraient les esclaves étaient les marchands et cette cérémonie correspondait non seulement au moment de la remise des habits de papier, avec lesquels les victimes seraient tuées, mais aussi à la préparation de la peinture corporelle et faciale formée par des bandes jaunes et bleues. On distribuait aussi les ornements, correspondant à un ornement de nez en forme de flèche et à l'*anecuyotl*, une coiffure de roseaux surmontée par des plumes blanches⁵³⁵. Ils portaient aussi des ailes de faucon sur les épaules⁵³⁶. Ensuite, les esclaves baignés étaient ramenés dans leurs *calpulco*, tandis que leurs propriétaires rentraient à la

⁵³¹ Il s'agit des *acatl xoxonbqui*, les roseaux déjà précédemment rencontrés lors de la préparation de la fête d'Etzalcualiztli (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 34, p. 141).

⁵³² Cette dernière information est donnée dans la brève partie introductive à la fête du Livre II (Sahagún 1950-1982, Livre II, p. 28).

⁵³³ Littéralement cela veut dire « l'eau du colibri » (Wimmer 2006, s. v. *huitzilin ; atl*).

⁵³⁴ Nous avons déjà étudié la signification de la formule « *incan in jcxítlan Vítzilobuchtlí* ». Les victimes se trouvaient alignées au pied des escaliers qui menaient à la plateforme du Grand Temple. La version espagnole dit : « *En llegando a donde estaban los esclavos, que estaban delante del cu de Huitzilopochtli, a cada uno echaban un cántaro de agua sobre la cabeza, sobre todos los vestidos que tenían, así hombres como mujeres* » (Sahagún 1989, Livre II, chap. 34, p. 161).

⁵³⁵ Il s'agit de la parure caractéristique des Centzon Huitznahua, dont Huitzilopochtli s'était emparé après leur défaite (Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 1, p. 5).

⁵³⁶ *Ibidem*, Livre IX, chap. 13, p. 60. Les vêtements endossés par les Centzon Huitznahua rappellent de près ceux de la petite victime sacrificielle découverte dans la sixième saison de fouilles du Proyecto Templo Mayor, en 2005, dénommée Offrande 111. Le cadavre de l'enfant, qui avait environ cinq ans, avait été placé sur les escaliers de la plateforme de la pyramide double correspondant à la phase IVa-1, et il était orienté vers l'ouest. La jeune victime, sacrifiée par extraction du cœur, était accompagnée par des artefacts en bois, en cuivre, en coquillage, en obsidienne, en pierre verte et en céramique. Les restes d'un oiseau de proie, d'un félin, de copal et de semences complétaient le cadre général du dépôt. En particulier, les épaules du petit cadavre présentaient, superposés, les carpes-métacarpes et les phalanges des ailes d'un faucon (*Accipiter striatus*). Les habits et les ornements arborés par cet enfant – notamment l'*anahuatl* et les grelots aux chevilles – ont amené les spécialistes à considérer soit qu'il s'agissait d'une petite *ixiptla* du dieu tutélaire mexica, soit de l'une des victimes tuées en son honneur pendant la vingtaine de Panquetzaliztli. Cette dernière hypothèse permettrait de rattacher la description de la tenue des esclaves présentés par les marchands avec le symbolisme de l'Offrande 111 (López Luján-Chávez Balderas-Valentín-Martúfar 2010).

maison dans laquelle ils chantaient et dansaient avec leurs femmes. Les jours suivants, les futures victimes étaient exhibées en public par leurs maîtres ; ils dansaient sur la terrasse de la maison du propriétaire ou des maisons que ce dernier avait faites construire au moment de l'achat de l'esclave⁵³⁷ et ils chantaient sur la place du marché⁵³⁸. Le quinzième jour du mois, les propriétaires commençaient un jeûne, tout comme les hommes âgés des *calpulli*, qui allaient se baigner à minuit dans les Ayauhcalco, les Maisons de brume localisées au bord de l'eau, avant de retourner dans leurs *calpulco*⁵³⁹.

Après quatre jours de pénitence avait lieu, à la tombée de la nuit et jusqu'à minuit, la danse du serpent, toujours dans la cour du Grand Temple, à laquelle participaient les futures victimes, les propriétaires, les accompagnateurs, ceux qui faisaient descendre les victimes après le sacrifice, ceux qui portaient les drapeaux et les femmes qui lavaient le visage. Les hommes âgés des *calpulli* jouaient du tambour pour eux. La nuit entre le dix-neuvième et le vingtième jour, on façonnait deux effigies en pâte d'amarante, une de Huitzilopochtli et une de son compagnon Tlachahuepan Cuexcotzin⁵⁴⁰. La pâte de l'image du Colibri de la gauche était cuisinée dans un édifice appelé Tilocan, tandis que l'effigie prenait sa forme humaine à l'endroit appelé Itepeyoc⁵⁴¹. Celle de Tlachahuepan, en revanche, était façonnée dans le *calpulco* de Huitznahuac⁵⁴².

Ce même jour, les esclaves baignés offerts par les marchands quittaient leurs *calpulco* pour aller prendre congé de leurs propriétaires dans leurs maisons, en chantant. Là-bas ils plongeaient les mains dans une teinture bleue, noire, ou ocre rouge et ensuite ils posaient leurs mains sur les colonnes ou les linteaux de la porte quand ils sortaient de la maison, en laissant leurs empreintes. Après avoir fait le tour des maisons de la famille, ils retournaient dans la demeure du propriétaire, où on leur offrait en cadeau des manteaux, des pagnes, des blouses et des jupes. Les esclaves s'ornaient, puis allaient où étaient les

⁵³⁷ *Ibidem*, chap. 10, p. 46.

⁵³⁸ *Ibidem*, Livre I, chap. 19, pp. 43-44.

⁵³⁹ Le texte spécifie que les femmes propriétaires des esclaves se baignaient au bord de l'eau et déposaient une épine ensanglantée sur la rive. Les hommes qui se baignaient dans les Ayauhcalli, en revanche, ramenaient quatre épines. Avant de se baigner, ils se coupaient les oreilles et ils ensanglantaient les épines. Une était jetée dans l'eau, une autre était fichée sur la rive et les deux dernières étaient offertes à l'idole de l'Ayauhcalli (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 34, p. 142 ; Sahagún 1989, Livre II, chap. 34, p. 161).

⁵⁴⁰ Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 1, pp. 5-6, Livre II, Annexe, p. 175.

⁵⁴¹ *Ibidem*, Livre II, Annexe, p. 175 ; Livre XII, chap. 19, p. 53.

⁵⁴² *Ibidem*, Livre II, Annexe, p. 175 et 192.

femmes, lieu appelé *cihuapan*⁵⁴³ et faisaient le tour du foyer. Ensuite, ceux qui portaient les fardeaux des dons sortaient dans la rue en se disposant en ordre et, suivis par les esclaves baignés, ils rentraient dans les *calpulco*. Ces derniers dansaient dans la cour, tandis que les dons étaient introduits dans le *calpulco*.

Une fois complètement habillées et ornées, les victimes étaient emmenées au temple de Huitzilopochtli pour la réalisation du rite appelé *xalaquia*. Après avoir grimpé au sommet de la pyramide, ils faisaient tous le tour de la pierre sacrificielle et ils buvaient ce qu'on appelait le « médicament d'obsidienne », le « vin des dieux ». Ils étaient ensuite ramenés, encore une fois, dans les *calpulco* de Pochtlan ou Acxotlan, où on leur présentait leurs habits de papier ainsi que de la nourriture et du pulque⁵⁴⁴. Après les avoir obligés à veiller toute la nuit, à minuit on leur coupait une mèche de cheveux et tout le monde mangeait des *tamales* de grains d'amarante⁵⁴⁵. Ils enlevaient ensuite les nattes afin de dormir seulement enveloppés dans des manteaux de fibre de maguey. Avant l'aube du lendemain – le premier jour du mois d'Atemoztli – le prêtre appelé Topiltzin Quetzalcoatl⁵⁴⁶, qui portait l'effigie du dieu Paynal descendait du sommet de la pyramide de Huitzilopochtli et il se rendait sur le terrain de jeu de balle, situé « au milieu de la cour » selon la version espagnole, où l'on sacrifiait quatre victimes, deux en l'honneur d'Amapan⁵⁴⁷ et deux en l'honneur de Huappatzan, deux divinités dont les statues étaient situées près du *tlachtli*⁵⁴⁸. Une fois tués, on les traînait dans le jeu de balle, comme s'ils

⁵⁴³ Dans ce contexte, l'utilisation du suffixe *-pan* se traduit de manière différente par rapport au sens qu'il gardait lors de la vingtaine d'Ochpaniztli. Pour ce qui est de ce passage, il est possible de le traduire par « chez les femmes », en faisant référence à l'endroit de la maison où elles travaillaient habituellement.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, Livre IX, chap. 14, p. 63. Dans ce chapitre, nous ne présentons pas d'analyse du *tlaxilacalli* de Pochtlan, puisque ce quartier de Mexico-Tenochtitlan a déjà fait l'objet d'un approfondissement dans le chapitre consacré à Xocotl Huetzi et Ochpaniztli. En ce qui concerne le *tlaxilacalli* d'Acxotlan, malheureusement les sources s'avèrent silencieuses sur sa localisation au sein du tissu urbain de la capitale mexica.

⁵⁴⁵ Le livre IX explique en détail cette cérémonie. Au moment de couper la mèche de cheveux des victimes, arrivait un personnage qui faisait résonner un sifflet et qui disait « *chich* » ; après avoir coupé les cheveux, il les déposait dans une cuvette en bois, puis il partait (*Ibidem*). *Chich* veut dire « chouette » ou « sorcier » et, selon Wimmer, ce passage pourrait garder un lien avec la sorcellerie (Wimmer 2006, s. v. *chich*). Rappelons également que, selon les études réalisées par Olivier, le rôle des instruments à vent était celui d'attirer l'attention des dieux et de leur permettre une descente sur terre. En particulier, le son de la flûte était en rapport avec les rituels d'autosacrifice, les préparatifs pour la chasse ou la guerre, le retour des troupes, les funérailles des militaires et des rois et le sacrifice des victimes (Olivier 1997, pp. 245-246)

⁵⁴⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 175).

⁵⁴⁷ Une autre dénomination qu'on retrouve dans la liste des édifices de l'annexe est Amapantzin (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 186). Wimmer propose que ce nom puisse représenter un apocope du vocable « *âmapam-iltl* » ou un locatif sur « *âmatl* », ce qui voudrait dire « sur le papier » (Wimmer 2006, s. v. *amapan* ; *amapantzitzin*). Garibay, Siméon et Graulich traduisent, respectivement, par « vêtu de papier », « au milieu du papier » et « sur le papier ou bannière de papier » (voir Couvreur 2000, p. 43 ; Graulich 1999, p. 165).

⁵⁴⁸ Sahagún (1989, t. I, p. 163).

peignaient le sol avec leur sang. Commençaient ensuite la course de Paynal⁵⁴⁹, qui rejoignait Tlatelolco et ensuite Nonoalco⁵⁵⁰. Ici il était reçu par le prêtre du dieu Cuahuitl Icac, l'assistant de Paynal, considéré comme étant son frère aîné. Ensuite ils partaient ensemble en rejoignant Tacuba, faisaient le tour de Tlaxotlan et ils se dirigeaient ensuite à Popotlan⁵⁵¹ où ils sacrifiaient rapidement d'autres victimes. Ils passaient ensuite devant Chapultepec et ils arrivaient près d'une rivière, en un lieu appelé Izquitlan, où ils sacrifiaient rapidement une victime appelée Izquitecatl⁵⁵², le dieu du pulque fêté en Tepeilhuitl et Quecholli. Ils passaient ensuite par Tepetocan, par la périphérie de Coyoacan, et à Mazatlan⁵⁵³, pour retourner ensuite vers Acachinanco⁵⁵⁴. Quand ils rejoignaient ce dernier endroit, s'achevait alors la cérémonie appelée de « l'encerclement » ; elle avait commencé au moment où Paynal avait, à son tour, commencé sa course. Il s'agissait d'une bataille rituelle dans laquelle les groupes des opposants étaient constitués des esclaves baignés et des Huitznahua, même si ces derniers étaient aidés par un groupe de guerriers experts, appelés, dans la version espagnole, « *los soldados de Huitznahua* », ce qui pourrait faire penser qu'ils appartenaient au quartier du même nom⁵⁵⁵. Ces derniers étaient armés de bâtons de pin et ils portaient des blouses de coton jaunes et des boucliers décorés avec des yeux d'ours. Ils étaient armés de lances, tandis que les esclaves baignés répondaient avec des flèches pour oiseaux à pointe de silex, qu'ils lançaient. Si un guerrier, parmi ceux qui aidaient les gens de Huitznahua, était capturé, il était tué par les esclaves qui le sacrifiaient par cardiectomie au-dessus d'un tambour *teponaztli*. Celui qui contrôlait la bataille, au moment où il voyait que le prêtre portant l'effigie de Paynal était de retour, criait aux combattants de terminer le combat et ils se dispersaient. La version espagnole spécifie que le prêtre, avec l'effigie de Paynal,

⁵⁴⁹ Le mouvement du déplacement de Paynal est nommé *tlaiiaalo*, c'est-à-dire précisément « décrire un cercle ». Le parcours était effectué dans le sens contraire des aiguilles d'une montre (Sahagún 1950-1982, Livre IX, chap. 14, p. 64).

⁵⁵⁰ La version espagnole spécifie qu'à Nonoalco il y avait un « *cu* », où maintenant il y a l'église de San Miguel (Sahagún 1989, t. I, p. 163).

⁵⁵¹ La version espagnole spécifie qu'il s'agissait d'un quartier où est érigée maintenant l'église de San Esteban (Sahagún 1989, t. I, p. 163).

⁵⁵² Selon la version espagnole, c'est la rivière qui s'appelle Izquitlan et, ici, avait lieu le sacrifice de plusieurs victimes appelées Izquitecah (Sahagún 1989, t. I, pp. 163-164).

⁵⁵³ Cet endroit était situé près de l'église de Sancto Matías Iztacalco (*Ibidem*, p. 164).

⁵⁵⁴ Selon López Austin et López Luján (2009, p. 253), les captifs Huitznahua prenaient part aux escarmouches qui avaient lieu à chacune des étapes de l'Ipaina Huitzilopochtli.

⁵⁵⁵ *Ibidem*. Cette hypothèse ne devrait pas étonner, dans la mesure où l'on connaît l'étroite relation existant entre le dieu tutélaire mexicain et ce quartier de Tenochtitlan. Lors des cérémonies réalisées en l'honneur de Huitzilopochtli, par les garçons qui se vouaient à son service pendant un an, c'était le *teacauh huitznahuac* – le maître des jeunes de Huitznahuac – qui guidait la danse sinueuse à laquelle prenait part le personnage qui représentait le dieu pendant un an (Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 1, p. 7).

arrivait à l' « endroit du temple » où se déroulait la bataille⁵⁵⁶, tandis qu'un passage du Livre IX spécifie que cet endroit était localisé « du côté de Coatlan, dans la cour du temple »⁵⁵⁷ ou, dans la version espagnole, « dans le *tlaxilacalli* de Coatlan, dans la cour du temple qui s'appelle Huitzcalco »⁵⁵⁸. Nous reviendrons sur ce passage par la suite.

Avant tout arrivaient deux jeunes garçons avec les *tlachieloni*, les instruments pour voir, faits de plumes avec un trou au milieu⁵⁵⁹. Ces reliques étaient ensuite données à des guerriers experts qui – dans une sorte de relais – les portaient en courant encore pour une partie du chemin, pour être ensuite données à encore d'autres guerriers. À partir du moment où ces derniers franchissaient la porte de l'aigle, qui correspondait – comme nous l'avons vu précédemment – à l'entrée méridionale de l'enceinte sacrée de Tenochtitlan, personne ne pouvait s'emparer des *tlachieloni*, qui étaient portés au sommet du temple de Huitzilopochtli et jetés sur l'effigie en pâte *tzoalli* du dieu. Un prêtre du feu perçait ensuite les oreilles des guerriers avec un couteau de silex, et ces derniers rentraient chez eux avec une partie de l'effigie en pâte *tzoalli* qu'ils avaient « capturée », en la partageant avec leurs familles et les personnes de leur voisinage. Selon un extrait du Livre III, qui fournit un récit différent sur la mort de l'effigie de graines d'amarante, ce même jour le prêtre appelé Quetzalcoatl, sans doute le Quetzalcoatl Totec Tlamacazque, le prêtre majeur du Colibri de la gauche, « tuait » l'image du dieu en plantant une flèche à pointe de silex dans le cœur. Ceux qui assistaient à ce sacrifice étaient le souverain, le grand prêtre du dieu, ainsi que quatre autres prêtres et quatre maîtres des jeunes, qu'on peut supposer correspondre aux charges les plus importantes des quatre *parcialidades* de la ville. Son corps brisé était divisé entre les habitants de Tenochtitlan et Tlatelolco, tandis que le cœur était réservé au *tlatoani*⁵⁶⁰. Avait lieu ensuite la procession des personnes qui devaient mourir ; elles faisaient quatre tours autour de la pyramide, après avoir été alignés dans l'*apetlac*⁵⁶¹. Une fois qu'elles avaient été rangées en ordre, un prêtre descendait avec des papiers sacrificiels, qu'il soulevait dans les quatre directions, une fois rejoint l'*apetlac*, et qu'il brûlait ensuite dans le *cuaubxicalco*. C'était ensuite le tour du *xihcoatl* de descendre du

⁵⁵⁶ Sahagún (1989, t. I, p. 164).

⁵⁵⁷ Sahagún (1950-1982, Livre IX, chap. 14, p. 64).

⁵⁵⁸ Sahagún (1989, t. II, p. 573).

⁵⁵⁹ Comme précédemment analysé dans le chapitre consacré à la vingtaine de Toxcatl, nous savons que le *tlachieloni* était l'un des attributs les plus importants de Tezcatlipoca, mais il faisait également partie de la parure de Tlacoachcalco Yaotl, Omacatl et Xiuhtecuhtli.

⁵⁶⁰ Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. 1, p. 6). Selon les *Costumbres*, les vêtements de l'effigie étaient donnés par Motecuhzoma à un marchand, qui les gardait en tant que reliques et qui auraient constitué aussi une partie de son trousseau funéraire (*Costumbres* 1945, p. 52 ; González Torres 1985, pp. 200-202).

⁵⁶¹ *Ibidem*, Livre IX, chap. 14, p. 64.

haut de la pyramide ; de la même manière, le prêtre montait sur la plateforme du *cuanhxicalco* et soulevait le serpent de feu dans les quatre directions, puis il le jetait au-dessus des papiers sacrificiels et il les brûlait. Un prêtre portant l'effigie de Paynal descendait alors du haut de la pyramide, il passait devant le *cuanhxicalco* et devant les victimes qui montaient ensuite au sommet de la pyramide. Les captifs mouraient en premier, tandis que les esclaves baignés les suivaient, accompagnés au sommet de la pyramide par leurs maîtres marchands. Également, dans le temple de Huitznahuac mouraient les Huitznahua. Le lendemain – soit le deuxième jour du mois d'Atemoztli – on buvait du pulque appelé « pulque bleu » et, dans les maisons des propriétaires des esclaves, les maisons des marchands, on chantait, on jouait de la musique et on se faisait des dons⁵⁶². On consommait aussi la chair de l'esclave sacrifié, avec des grains de maïs et du sel, sans piment⁵⁶³. Le troisième jour du mois d'Atemoztli avait lieu la cérémonie appelée « le combat du Chonchayotl » ou « on lance des flèches sur le Chonchayotl ». Un homme était habillé et orné comme ce personnage et les prêtres *tlamacazque* et les jeunes garçons des *telpochcalli* formaient deux groupes. Le Chonchayotl allait avec les prêtres. De midi jusqu'au soir, ils bataillaient, en cherchant à se blesser avec des branches de pin et de longs roseaux. Avait lieu aussi une sorte de vol autorisé. En effet, si les prêtres arrivaient à chasser les garçons dans le palais, ils volaient tout ce qu'ils trouvaient, comme les nattes ou les chaises ou les tambours horizontaux. En revanche, si les prêtres étaient chassés dans le *calmecac*, les garçons volaient à leur tour les nattes, les trompes de conque et les chaises. Finalement, le quatrième jour d'Atemoztli on disait que les âmes des victimes étaient entrées dans le Mictlan et on brûlait leurs vêtements de papier. On rompait aussi le jeûne en se baignant et en utilisant du savon.

Le mois de Panquetzaliztli était aussi le moment où les plumassiers du *calpulli* de Amantlan offraient à leur tour un ou plusieurs esclaves baignés qui représentaient leurs divinités, surtout Coyotl Inahual, qui, lui aussi, était sacrifié le jour de la fête⁵⁶⁴.

⁵⁶² Parmi les personnes qui effectuaient les dons les informateurs de Sahagún mentionnent les fabricants de pulque, personnages qu'on sait jouer un rôle important dans la fête précédente de Quecholli (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 34, p. 149).

⁵⁶³ *Ibidem*, Livre IX, chap. 14, p. 67.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, chap. 18, p. 83.

Tableau n° 2 : les espaces de culte de Panquetzaliztli selon l' *Historia general* de B. de Sahagún

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités	
Enceinte du Temple de Huitzilopochtli	<i>Ithualco</i> (grande cour de l'enceinte sacrée)		Tous les vingt jours du mois, de la tombée de la nuit jusqu'à minuit	Guerriers ; femmes de joie	Danses en se tenant par la main
			Soir du 19 ^e jour, de la tombée de la nuit jusqu'à minuit	Les esclaves baignés ; les propriétaires ; les accompagnateurs ; ceux qui faisaient descendre les corps ; ceux qui portaient les drapeaux ; les femmes qui lavaient le visage	Danse du serpent
	<i>Cuanbxcicalco</i>		21 ^e jour	Prêtres	Crémation des papiers sacrificiels et du <i>xciubcoatl</i>
	<i>Huey Tzompantli</i>			Esclaves baignés ; captifs ; prêtre avec effigie de Paynal	Descente de l'effigie ; passage par la plateforme du <i>tzompantli</i>
	Grande Pyramide	<i>Ixcitlan</i> Huitzilopochtli (aux pieds de la plateforme)	11 ^e jour du mois	Les marchands propriétaires des esclaves ; les vieux des <i>calpulli</i> ; les esclaves baignés	Arrosage des esclaves avec l'eau de la source Huitzilan ; remise des habits de papier et des ornements ; préparation de la peinture faciale et corporelle.
			Dans l' <i>Apetlac</i>	21 ^e jour	Les esclaves baignés ; les captifs
		Les prêtres		Papiers sacrificiels offerts dans les quatre directions	
		Sommet de la pyramide	20 ^e jour	Les esclaves baignés	Rite <i>Xalaquia</i> ; procession autour de la pierre sacrificielle ; consommation du « médicament d'obsidienne »
			21 ^e jour (1 ^e jour d'Atemoztli)	Les victimes ; les prêtres ; les propriétaires des esclaves	Sacrifice par cardiectomie des captifs et ensuite des esclaves baignés
				Les guerriers ; les prêtres	Lancement des <i>tlachieloni</i> ; percement des oreilles avec un couteau de silex ; remise d'une partie de l'effigie en pâte du dieu.
22 ^e jour (2 ^e jour de Atemoztli)	?		Consommation du « pulque bleu » ou « cinq pulque »		
Autres espaces du centre cérémoniel	<i>Teotlachco</i>		Avant l'aube du 21 ^e jour	Prêtre avec effigie de Paynal ; victimes	Prêtre avec effigie de Paynal ; victimes
	Coatlan/ Huitzcalco	Cour	21 ^e jour	Esclaves baignés ; Huitznahua ; guerriers experts	Bataille rituelle

Les <i>Calpuleo</i>	À l'endroit où l'on gardait les futures victimes		11 ^e jour	Les esclaves baignés	Elles y vont pour y être gardés après la remise des vêtements
	Sanctuaire		Nuits du 15 ^e au 18 ^e jour	Les hommes âgés des <i>calpulli</i> ; les propriétaires des esclaves	Ils y retournent après les baignades dans les Ayauhcalco
	Dans la cour		20 ^e jour	Les esclaves baignés	Danses
	Pochtlan et Acxotlan	À l'endroit où sont gardés les captifs	Soir et nuit du 20 ^e jour	Les esclaves baignés ; les propriétaires	Présentation vêtements de papier ; offrandes de nourriture et pulque ; veille ; coupure de la mèche de cheveux
	Huitznahuac	<i>Calmecac</i>	Nuit entre le 19 ^e et le 20 ^e jour	?	Fabrication de l'image de pâte de Tlacahuepan Cuexcotzin
		Temple	21 ^e jour	Victimes Huitznahua ; prêtres	Sacrifice par cardiectomie
La maison des propriétaires des esclaves	Dans la cour		11 ^e jour	Les propriétaires et leurs femmes	Chants et danses
			20 ^e jour ?	Les esclaves baignés	Danses
			22 ^e jour (2 ^e d'Atemoztli)	Les propriétaires ?	Chants et danses
	Chambre principale		22 ^e jour (2 ^e d'Atemoztli)	Les esclaves baignés ; les propriétaires	Empreintes des mains laissées sur les linteaux ; procession autour du foyer ; remise des dons
				Les propriétaires ?	Remise de dons ; consommation de la chair du prisonnier
	Terrasse		Du 12 ^e au 15 ^e jour	Les esclaves baignés	Danses
Ayauhcalco	Point d'eau		Les nuits du 15 ^e au 19 ^e jour	Les hommes âgés des <i>calpulli</i> ; les propriétaires des esclaves	Baignades rituelles et pénitence en se tirant du sang du corps
Les <i>calmecac</i>		Le Palais	23 ^e jour (3 ^e jour d'Atemoztli)	Jeunes prêtres ; jeunes des <i>telpochcalli</i>	Vol des nattes et trompes de la part des garçons des <i>telpochcalli</i>
Xilocan/Itepeyoc					
Tlacoachcalco Quauhquiahuac			?	Captifs de guerre	Sacrifices

2. La fête de Panquetzaliztli dans l'œuvre de Diego Durán

2.1 Le récit de l'*Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*

Premièrement, il faut signaler que les informations qui concernent la fête d'Erection de bannières se trouvent dispersées dans l'œuvre du Dominicain et le récit paraît assez contradictoire. Durán se limite à décrire une partie des cérémonies qui avaient lieu pendant ce mois, et elles coïncident avec la préparation de l'effigie en pâte *tzoalli* du dieu – ainsi que d'autres reliques représentant les ossements du dieu – avec la course rituelle réalisée par l'effigie divine autour de Tenochtitlan et le sacrifice des captifs de guerre dans le Grand Temple. Un rôle important était joué par les jeunes garçons et les jeunes filles qui demeuraient dans deux monastères qui se faisaient face et qui se trouvaient « dans ce temple, dans son enceinte »/« *en este templo, dentro de la cerca de el* »⁵⁶⁵. Deux jours avant la fête, les jeunes filles commençaient à moudre des graines de blettes appelées *huauhtli*, avec du maïs grillé qu'elles mélangeaient ensuite avec du miel noir des magueys. À partir de cette pâte, elles façonnaient une effigie du dieu, grande comme celle gardée dans le sanctuaire, avec des pierres vertes, ~~ou~~ bleues ou blanches à la place des yeux et des grains de maïs à la place des dents. Elles façonnaient cette image comme si elle était assise. Une fois l'effigie prête, les seigneurs venaient l'habiller avec un casque-heaume d'or en forme de tête de colibri et une couronne de plumes blanches, son bouclier et son *xinuhcoatl*, ainsi que d'autres habits précieux et ses sandales. On l'asseyait sur une litière bleue. Une heure avant l'aube du jour de la fête, les jeunes filles sortaient de leur demeure et portaient la litière sur l'épaule pour l'amener dans la cour, où elle était remise aux jeunes garçons qui l'amenaient au pied des marches de la Grande Pyramide. La litière et son hôte étaient ensuite hissés au sommet de l'édifice à l'aide de grosses corde, et l'effigie installée dans une « *casita de rosas* »⁵⁶⁶, puis les garçons venaient lui offrir différentes sortes de fleurs. Les filles du temple allaient ensuite chercher dans leur demeure des ossements très grands, également élaborés par elles-mêmes avec de la pâte *tzoalli*, et elles les donnaient aux garçons qui les déposaient aux pieds de l'effigie du dieu et partout dans le sanctuaire puisqu'il s'agissait, apparemment, de quatre cents ossements. On disait qu'ils étaient « les os et la chair de Huitzilopochtli ». Avait lieu alors un rassemblement des prêtres et d'*ixiptlas* représentant différentes divinités qui dansaient et chantaient autour des reliques, en réalisant une cérémonie qui les consacrait comme étant

⁵⁶⁵ Durán (1984, t. I, chap. II, p. 24).

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 29.

véritablement les os et la chair du dieu. Ensuite avait lieu le sacrifice des captifs de guerre qui, alignés au sommet des marches qui menaient au *tzompantli* situé en face du Templo Mayor, attendaient la descente d'un prêtre qui portait l'effigie soit de Paynal, soit de Huitzilopochtli⁵⁶⁷. Ce dernier montait au sommet du *cuaubxicalco* et descendait de l'autre côté ; ensuite il montait les marches du *tzompantli*⁵⁶⁸ et passait devant chaque victime en montrant l'effigie divine et en disant « Ceci est votre dieu ». Une fois descendu, il montait à nouveau au sommet de la pyramide, suivi par tous les captifs. La partie la plus confuse du récit du Dominicain est sans doute celle relative à la procession appelée « *ipaina Huitzilopochtli* ». Si, dans le chapitre consacré au dieu tutélaire mexica, il spécifie que cela avait lieu le jour de la fête – c'est-à-dire, en suivant Sahagún, le 21^e jour – dans la section consacrée au calendrier indigène, il insiste sur le fait que ce rite se déroulait le premier jour du mois. Toujours dans cette section, il explique que le prêtre sortait en toute hâte du Grand Temple pour commencer son itinéraire, tandis que dans le chapitre six – dédié à Huitzilopochtli – il place ce parcours au beau milieu de la cérémonie de placement de l'effigie du Colibri de la gauche en haut de la pyramide, précisément au moment où elle se trouve encore sur la litière au pied de l'édifice. Finalement, il donne deux itinéraires différents : Chapultepec, Atlacuihuayan, Coyoacan et à nouveau Mexico, sans aucun arrêt, le tout réalisé en trois ou quatre heures et, ensuite, à partir du Grand Temple, la chaussée de Tacuba, Tacubaya, Coyoacan, Huitzilopochco et encore une fois Mexico, le tout en deux heures. Selon Durán, l'effigie qui effectuait cette procession était celle de Huitzilopochtli et une grande quantité de personnes la suivait, dans l'espoir de la rejoindre et de s'en emparer, car cela signifiait être un homme valeureux auquel le dieu aurait réservé de grands honneurs. Le parcours s'achevait une fois que l'effigie avait à nouveau rejoint le sommet du Grand Temple. C'était à ce moment-là, apparemment, qu'avait lieu le sacrifice des prisonniers⁵⁶⁹. L'analyse de la chronique historique du Dominicain révèle un autre détail. L'inauguration du *cuaubxicalli* – placé sur la structure à quatre accès munis d'escaliers, voulu par Motecuhzoma I^{er} – avait eu lieu précisément en Panquetzaliztli et la description de la cérémonie mentionne la descente du serpent de feu du sommet du

⁵⁶⁷ La première description de l'effigie donnée par le Dominicain est exactement celle de l'idole de pâte représentant Huitzilopochtli. Néanmoins, dans les pages suivantes, il dit qu'il s'agissait d'une « petite idole », ce qui pourrait plutôt faire penser à Paynal (*Ibidem*, pp. 24-32).

⁵⁶⁸ Le moine spécifie que la plateforme du *tzompantli* comptait trente marches de trente brassées de largeur. C'était au sommet de cette plateforme qui se disposaient les victimes en attendant la descente de l'effigie du sommet du Grand Temple (*Ibidem*, pp. 23-24).

⁵⁶⁹ *Ibidem*, chap. XVIII, pp. 283-284.

temple de Huitzilopochtli ainsi que sa crémation dans le *cuaubxicalco*⁵⁷⁰. Ces derniers éléments nous permettraient de considérer un déroulement temporel des événements beaucoup plus logique que celui présenté dans le chapitre consacré à Huitzilopochtli, c'est-à-dire :

Déroulement des cérémonies selon D. Durán
1) Cérémonie de placement de l'idole de pâte et de ses ossements dans le sanctuaire au sommet du Templo Mayor ;
2) Rite réalisé par les prêtres autour des reliques ;
3) Procession de l'effigie autour de Mexico-Tenochtitlan ;
4) Rites pré-sacrificiels : descente du serpent de feu et de Paynal ;
5) Sacrifices des victimes

Nous sommes donc en mesure de constater que – en dehors de la première partie des cérémonies liées à la vénération des reliques du dieu – le récit de Durán et celui de Sahagún coïncident par rapport aux rituels sacrificiels qui caractérisaient la fête.

Tableau n° 3 : les espaces de culte de Panquetzaliztli selon l'*Historia de las Indias* de D. Durán

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Enceinte du Temple de Huitzilopochtli	<i>Calmecac</i> des prêtresses de Huitzilopochtli	2 jours avant la fête (19 ^e jour ?)	Les jeunes filles au service du dieu	- Macération des graines de <i>hauhtli</i> avec du maïs grillé mélangé à du miel noir des magueys ; - Une fois la pâte prête, façonnage de l'effigie du dieu (ainsi que façonnage des ossements du dieu) ; - Hommage des seigneurs qui lui ramènent ses vêtements : effigie habillée avec ses attributs
		Avant l'aube du jour de la fête		Sortie de l'effigie sur une litière sur les épaules des prêtresses. Effigie menée dans la cour
		?		Sortie des ossements en pâte <i>tzollli</i> du dieu
	La cour	Avant l'aube de jour de la fête	Les jeunes filles et les jeunes garçons au service du dieu	Effigie divine remise aux garçons

⁵⁷⁰ *Ibidem*, t. II, chap. XXIII, pp. 191-193 et chap. XXXVIII, p. 293.

Le <i>Cuanhxicaleo</i>		Jour de la fête	Prêtre avec effigie de Huitzilopochtli/Paynal	Passage du prêtre avant de rejoindre le <i>tzompantli</i> ; Crémation du serpent de feu
Le <i>Huey Tzompantli</i>		Jour de la fête	Victimes sacrificielles ; prêtre avec effigie de Huitzilopochtli/Paynal	Rite de présentation de l'effigie aux captifs ; Départ pour le sommet du Grand Temple
La Grande Pyramide	Au pied des marches	Avant l'aube du jour de la fête	Jeunes garçons au service du dieu	Litière avec l'effigie déposée ici avant de la montée
	Sommet de la pyramide	?	?	Dépose devant l'effigie de ses ossements en pâte <i>tzollli</i>
La cour		Avant l'aube de jour de la fête	Les jeunes filles et les jeunes garçons au service du dieu	Effigie divine remise aux garçons

3. Les autres sources écrites

Motolinía explique que Panquetzaliztli était la fête de Huitzilopochtli et Tezcatlipoca, dieux de la guerre définis comme frères et, qu'à cette occasion, il y avait beaucoup de sacrifices de prisonniers de guerre et esclaves, parmi lesquels quelqu'un qui portait les vêtements et la peinture faciale du dieu⁵⁷¹. On fabriquait une effigie de graines de Huitzilopochtli et on offrait des pains de graines. Toutes les victimes étaient ensuite mangées⁵⁷². Mendieta dit que Panquetzaliztli était la fête où l'on tuait la plus grande quantité de prisonniers. La *Ipainá Huitzilopochtli* était réalisée par le grand prêtre du dieu, suivi par les autres ministres du culte. L'itinéraire touchait Tenayuca, Tacuba, Coyoacan et finalement Tenochtitlan. Si l'idole tombait, c'était un très mauvais signe ; s'il ne tombait pas, au contraire cela était de bon augure. Par la suite, le chroniqueur décrit des cérémonies tout à fait similaires à celles qui caractérisaient la vingtaine de Tlacaxipehualiztli⁵⁷³. Finalement, Las Casas reprend, pour la majorité d'entre elles, les données des autres sources. La procession autour de Mexico était réalisée par le prêtre de

⁵⁷¹ Motolinía (1985, chap. 6, pp. 146-148).

⁵⁷² *Ibidem* 1971, chap. 16, p. 53.

⁵⁷³ Mendieta (1971, Livre II, chap. XVI, pp. 100-101). Graulich (1999, pp. 157-159) propose de considérer ces similitudes comme étant une preuve ultérieure de la substitution de Panquetzaliztli en tant que fête principale du calendrier mexica. Alors que Tlacaxipehualiztli, selon le décalage proposé par le savant belge, correspondait au début de la saison sèche, de la sédentarisation et de la fondation de la ville, Panquetzaliztli représentait le triomphe du soleil-Huitzilopochtli à minuit. Toutefois, le symbolisme des deux vingtaines, à l'époque mexica, se recoupaient parfaitement. Si cette confusion entre les célébrations des deux mois était un acte volontaire, Graulich suppose que ce choix ait été dicté par le désir des Mexicas de changer la structure de l'ancien calendrier solaire.

Huitzilopochtli qui tenait une effigie du dieu, et la course, qui commençait avant l'aube, se terminait vers midi⁵⁷⁴.

Selon Torquemada, la présentation des vêtements des futures victimes avait lieu le neuvième jour du mois, tout comme le choix de deux esclaves – un homme et une femme – qui guidaient les danses dans la cour⁵⁷⁵. L'effigie de pâte de Huitzilopochtli était façonnée dans une des salles les plus importantes du temple, près de son « *altar y cu* », de même que celle de Tlacahuepan Cuexcotzin. Ensuite les prêtres les portaient au sommet du temple. Cela avait lieu pendant la nuit, tandis qu'au petit matin, avait lieu la consécration de l'effigie, suivie par une cérémonie pendant laquelle tout le monde allait toucher l'idole, en enfonçant dans la pâte toutes sortes d'objets précieux. Tout comme dans le récit de Durán, la description de la course de Huitzilopochtli présente des contradictions. Dans un premier temps, Torquemada relate que pendant la course, on réalisait plusieurs tours « autour de la ville » et que, dans tous les quartiers où l'effigie s'arrêtait, on lui sacrifiait des cailles ainsi que des hommes⁵⁷⁶. Ensuite il reprend le récit de Sahagún et confirme les étapes mentionnées par le moine franciscain, même s'il qualifie erronément de « quartier » le Teotlachco⁵⁷⁷. Une fois de retour, le souverain présentait une grande offrande de papier et encens, allumée par lui-même, à la présence des effigies de Huitzilopochtli, Tlacahuepan et Paynal et c'était ensuite qu'avait lieu le sacrifice⁵⁷⁸.

4. Les sources pictographiques

La planche consacrée à la fête de Panquetzaliztli, dans le *Codex Borbonicus*, a été au centre d'un important débat concernant son interprétation (Fig. 102). À la différence des autres illustrations qui portent sur les fêtes mensuelles, en effet, la planche qui suit l'illustration relative au mois de Quecholli montre l'allumage du Feu Nouveau sur la montagne Huixachtecatl, près d'Iztapalapa. Avant d'entrer dans l'analyse détaillée de la planche, il est bon de rappeler que, dans son *Historia Eclesiástica Indiana*, Mendieta décrit précisément

⁵⁷⁴ Les étapes franchies par le grand prêtre et son cortège étaient Tlatelolco, Azcapotzalco, où l'on réalisait des sacrifices de prisonniers de guerre à l'endroit appelé Culman et, ensuite, Tlacopan. On arrivait, ensuite, à Chapultepec et après Huitzilopochco. Dans cette dernière station, le sacrifice de quatre autres captifs avait lieu dans un temple qui se situait hors de la ville (Las Casas 1967, Livre III, chap. CLXX, p. 186).

⁵⁷⁵ Torquemada (1975-1983, Livre X, chap. XXVII, p. 404).

⁵⁷⁶ *Ibidem*, Livre VI, chap. XXII, p. 76.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, chap. XXXVIII, pp. 113-115. Curieusement, Rodríguez Soriano (2007, p.184) suit l'interprétation erronée de Torquemada.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, Livre X, chap. XXVII, pp. 404-405.

cette cérémonie comme faisant partie du déroulement du mois de Panquetzaliztli. Il explique que tous les cinquante-deux ans, après avoir éteint tous les feux des temples et des maisons, on allumait le Feu Nouveau à Iztapalapa et on l'amenait devant Huitzilopochtli afin d'être consacré. Pour cela, on sacrifiait un homme, et on utilisait son sang pour arroser la nouvelle lumière récemment allumée. On allumait alors à nouveau les feux devant les effigies divines et dans les maisons ; tout le monde allait chercher cette nouvelle lumière, même les gens qui vivaient à deux jours de marche de Tenochtitlan⁵⁷⁹.

Effectivement, l'analyse de la planche n° 34 du codex ne montre aucune relation avec les rites les plus connus de Panquetzaliztli. En suivant le modèle explicatif de Paso y Troncoso, nous pouvons diviser la scène en quatre sections. Dans la première, située dans la partie supérieure, nous voyons une structure pyramidale représentée de profil, couronnée par un drapeau blanc et bleu qui rappelle le symbole de la fête d'Érection de bannières. À la base de l'édifice est représenté Huitzilopochtli. Il est reconnaissable à sa peinture corporelle bleue et à sa peinture faciale bleue avec bandes jaunes, ainsi qu'à son casque-heaume en forme de tête de colibri. Il porte également son bouclier orné de boules de duvet et son *xihcoatl*. Il porte un pectoral *anahuatl* typique de Tezcatlipoca ainsi qu'un loup noir autour des yeux avec des points blancs, ce qui correspond à la peinture stellaire typique de Mixcoatl et Paynal. À sa gauche est visible le glyphe Deux Roseau, l'année de la célébration du Feu Nouveau⁵⁸⁰. Selon Paso y Troncoso, l'édifice à caractère religieux qu'on vient de mentionner pourrait s'identifier à un temple dédié au dieu de la guerre qui aurait été localisé près d'Iztapalapa et qui aurait été le théâtre de la réalisation de rituels de la part des souverains mexicas, de retour des campagnes militaires réalisées au sud et à l'est⁵⁸¹. La deuxième section se déroule à gauche de la planche et jusqu'à une partie de la section inférieure de la feuille. Cette portion montre une procession de sept personnifications divines, qui marchent en portant chacune un faisceau de torches lié avec des cordes et orné de papier. Ces personnages se dirigent vers le temple qui occupe le

⁵⁷⁹ Mendieta (1971, Livre II, chap. XVI, pp. 100-101).

⁵⁸⁰ Comme précédemment évoqué, selon Graulich cette date ferait écho à la réforme voulue par Motecuhzoma Xocoyotzin, qui avait déplacé l'année de la fête séculaire du Feu Nouveau de l'année 1 Lapin à l'année 2 Roseau. Le premier cycle commémorait le moment où, selon la *Leyenda de los Soles*, Tata et Nene avaient allumé du feu pour cuire du poisson. La fumée ayant irrité les dieux, Tezcatlipoca châtie les coupables en les transformant en chiens. Le deuxième cycle solaire, en revanche, coïncide avec l'allumage du feu voulu par le Seigneur au Miroir Fumant. Cette lumière, dépourvue de la connotation illicite de la précédente, est contenue dans l'événement mythique auquel serait rattaché Motecuhzoma. Le but aurait été de relier Panquetzaliztli à un événement astronomique précis, c'est-à-dire la culmination de la constellation des Pléiades à minuit (*Leyenda de los Soles* 2011, pp. 177-179 ; Graulich 1994 ; 2004-2005 ; 2005).

⁵⁸¹ Paso y Troncoso (1898, pp. 224-225).

centre de la planche, où un grand feu est allumé. En partant du premier personnage en bas, nous pouvons reconnaître Quetzalcoatl, Ometochtzin, Tezcatlipoca, Xipe Totec, Ixtlilton, Cinteotl et Toci. Paso y Troncoso propose de voir dans ces personnages les dieux tutélaires des sept *calpulli* mentionnés dans la *Crónica Mexicana* d'Alvarado Tezozomoc comme étant ceux qui étaient originaires de l'île d'Aztlan⁵⁸². La troisième section occupe toute la section droite, de haut en bas. En haut, sur le côté droit par rapport au dieu tutélaire mexica représenté devant son temple, est visible le glyphe d'une montagne, surmonté par un bâton pour allumer le feu et accompagné par le glyphe d'un arbre qui a été interprété comme étant le « huisache », qui serait à l'origine du nom du lieu⁵⁸³. Il s'agit, bien évidemment, de la montagne de Huixachtecatl, où avait lieu l'importante cérémonie du Feu Nouveau. En bas, nous voyons la représentation de deux maisons, entre lesquelles est visible un grenier. Dans les deux maisons, sont visibles des hommes et des femmes enceintes qui tiennent des enfants. À côté du visage de chacun est visible un petit masque bleu. Il s'agit du masque fait avec une feuille d'agave, qui était posée sur le visage des femmes enceintes et des petits-enfants afin d'éviter leur transformation en bêtes féroces ou souris, au cas où le feu nouveau n'aurait pas pu être allumé. Cela équivalait à dire que les dieux n'avaient pas permis la continuation du monde pour les cinquante-deux ans suivants. Selon la même logique, nous voyons une autre femme enceinte enfermée dans le grenier, tandis qu'à l'extérieur un guerrier armé de *macuahuitl* et bouclier se prépare à l'attaquer dans l'éventualité où elle se transformerait⁵⁸⁴. À partir du glyphe du Huixachtepetl sont visibles des empreintes de pieds qui descendent tout au long de la feuille et rejoignent l'édifice qui occupe la partie centrale de la planche. On devine qu'elles appartiennent aux quatre prêtres qui sont représentés à l'intérieur, et qui sont en train de mettre le feu aux quatre faisceaux de torches qu'ils tiennent dans les bras. Il importe de signaler que le déplacement réalisé par les prêtres, depuis Tenochtitlan jusqu'au sommet du Huixachtecatl, est l'un des parcours cérémoniels qui – en dehors des processions circulaires connues *tlayabualoliztli* – détient une dénomination particulière. Ce déplacement est appelé, par les informateurs indigènes de Sahagún, *teonehnemi*, c'est-à-dire « marcher comme les dieux »⁵⁸⁵. Cette procession solennelle était réalisée par tous les

⁵⁸²L'auteur associe Xipe Totec au quartier de Yopico, Toci avec Cihuatecpan et Ometochtli avec Izquitlan (Paso y Troncoso 1898, p. 216).

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 222; Couch (1985, p. 84).

⁵⁸⁴ Sahagún (1950-1982, Livre VII, chap. 10, pp. 27-28).

⁵⁸⁵ Sahagún (1950-1982, Livre VII, chap. 10, p. 27). Le texte nahuatl insiste sur les mouvements extrêmement lents qui caractérisaient cette déambulation nocturne.

prêtres, habillés comme les différentes divinités du panthéon mexica, et avait lieu pendant la nuit. Cela nous conduit à la description de la quatrième et dernière section. Le temple qui occupe la partie centrale de la planche est vu frontalement et présente quatre marches. Le chambranle à l'entrée est peint en noir et, au centre de la charpente supérieure, il y a le symbole d'une croix blanche, appelée « croix de Malte » par Paso y Troncoso. Selon cet auteur, la couleur noire qui caractérise la structure serait la preuve que cet édifice était un Tlillancalco, une « maison d'obscurité » et que la croix ferait référence à un corpus de rites qui avaient trait aux quatre points cardinaux⁵⁸⁶. À l'intérieur de l'édifice, il y a un grand brasier où est allumé le feu. Les quatre personnages qui se trouvent autour de lui sont visiblement des prêtres. Leur peinture corporelle est noire, sauf la partie autour de la bouche, les mains et les pieds, qui sont peints en rouge. Ils portent autour des yeux une peinture blanche, toujours en forme de croix. Ils arborent une coiffe en forme de *xinbuitzollli* – le diadème attribué de Xiuhtecuhtli ainsi que du *tlatoani* – avec des ornements en papier plissé en forme de rosettes, attribués des dieux de l'inframonde. Des rosettes pendent de longues étoles blanches où l'on voit encore la croix peinte en noir. Ils portent un pectoral en forme de chien bleu, visible sur le paquet funéraire d'un guerrier mort dans le *Codex Magliabechiano*⁵⁸⁷. En raison de ces éléments, Couch les considère comme étant des prêtres du feu, précisément les mêmes qui, selon Sahagún, réalisaient cette cérémonie⁵⁸⁸. Anders, Jansen et Reyes García, en revanche, pensent que ces quatre personnages sont les prêtres du dieu Yoaltecuhtli, associé à la constellation appelée *Mamahuaztli*, l'instrument pour allumer le feu⁵⁸⁹. Toujours en s'appuyant sur Sahagún, Paso y Troncoso interprète ce temple comme étant le Mexico Calmecac, puisque le moine franciscain explique que c'était avant tout à cet endroit qu'on ramenait le feu après l'avoir allumé dans le temple de Huitzilopochtli⁵⁹⁰. Toutefois, rappelons qu'on retrouve le même symbole en forme de croix sur les linteaux noirs de l'édifice en forme de glyphe qui accompagne la représentation du Tlillancalqui, dans la planche n° 65 du *Codex Mendoza*.

⁵⁸⁶ Pour un approfondissement de cette typologie de structure, nous renvoyons au chapitre consacré à la fête de Huey Tecuilhuitl (Paso y Troncoso 1898, p. 232). Anders, Jansen et Reyes García, de leur côté, soulignent que le symbole en forme de croix se retrouve aussi dans des objets tels que des encensoirs, braseros, drapeaux et boules de copal (Anders-Jansen-Reyes García 1993, p. 224).

⁵⁸⁷ *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 72r).

⁵⁸⁸ Couch (1985, p. 85). En effet, rappelons que les prêtres exécuteurs de l'allumage du Feu Nouveau étaient les prêtres du feu – les *Tlenamacaque* – du *calpulli* de Copolco (Sahagún 1950-1982, Livre VII, chap. 10, p. 27).

⁵⁸⁹ Les auteurs considèrent que la présence de la peinture faciale noire et rouge ainsi que le diadème et les rosettes de papier sont une référence manifeste à cette divinité, qui était la patronne des jours qui portaient le numéro onze dans le *tonalpobualli* (Anders-Jansen-Reyes García 1993, p. 223).

⁵⁹⁰ Paso y Troncoso (1898, p. 234).

Seler⁵⁹¹, ainsi que Paso y Troncoso, identifient cet édifice comme étant le Tlillan calmecac. Couch adhère à cette interprétation mais, en raison de cette association, il propose que l'édifice représenté dans le *Borbonicus* doive à son tour être considéré comme étant le Tlillan Calmecac⁵⁹². Il s'appuie notamment sur la chronique de Durán, qui décrit le monastère consacré à la déesse Cihuacoatl ainsi que le brasier qui se trouvait en son intérieur. Finalement, Nicholson propose que l'édifice de la planche n° 34 du *Borbonicus* soit effectivement un temple consacré à la même déesse, mais qu'il ait été localisé à Colhuacan ou Iztapalapan, et non pas à l'intérieur de l'enceinte sacrée de Mexico-Tenochtitlan⁵⁹³.

Les *Costumbres* décrivent en détail les cérémonies de ce mois. Elles disent qu'à minuit, les prêtres sortaient du temple un bâton ou une pierre avec lequel ils auraient façonné l'effigie de Huitzilopochtli et, ils l'amenaient à une source en parcourant un chemin complètement éclairé par des torches d'*ocotl*. L'objet était baigné rituellement en prononçant une formule rituelle et, ensuite, ramené « dans le temple » où l'on façonnait autour du bâton une effigie en pâte *huaubtli* du dieu, en utilisant aussi du papier ainsi que des épines d'agave. La pâte était ensuite mangée par les prêtres qui, en montant au sommet du temple, jouaient d'instruments de musique et offraient de l'encens en déclarant la naissance de Huitzilopochtli. Toujours dans ce que l'auteur appelle « temple », il y avait des jeunes femmes qui commençaient à moudre, encore une fois, des graines de *huaubtli* qui étaient ensuite mélangées à du miel, pour en obtenir des *tamales* qui étaient consommés par les seigneurs. À l'aube, on sortait la petite effigie de Paynal, accompagnée par une multitude de seigneurs et nobles qui chantaient et dansaient. L'effigie faisait un tour par Chapultepec, Coyoacan et retournait ensuite à Mexico où les accompagnateurs du prêtre qui tenait l'idole luttaient entre eux afin de s'emparer de l'effigie et la ramener au sommet du temple. Cette action conférait au vainqueur une grande valeur. Ensuite deux prêtres descendaient de la pyramide en portant une enveloppe de papier – qu'ils offraient dans les quatre directions cosmiques – et une sorte de trompe contenant du feu, avec laquelle on brûlait le papier. Ensuite avait lieu le sacrifice des prisonniers, guidés par

⁵⁹¹ Seler (1902-1923, Livre II, p. 762).

⁵⁹² Couch (1985, p. 84).

⁵⁹³ Comme précédemment évoqué au 1^{er} chapitre, nous savons que cet auteur privilégie l'hypothèse de l'origine étrangère – dans ce cas « non mexica » - du document (Nicholson 1988). Cette interprétation est suivie aussi par Anders, Jansen et Reyes García (1993, p. 223).

Paynal. La chair des victimes – offertes par les marchands – était cuisinée avec de l'eau et du maïs et on buvait du pulque pendant quatre jours⁵⁹⁴.

Les *Codex Tudela* et *Magliabechiano* relatent que Panquetzaliztli était le mois consacré à Huitzilopochtli et à son ami Tezcatlipoca, et que ce nom venait de la bannière bleue qu'on plaçait sur la tête de l'effigie du dieu. On sacrifiait aussi une grande quantité de prisonniers de guerre originaires de Tlaxcala et Huexotzinco⁵⁹⁵.

Tout comme il a été souligné par rapport aux fêtes précédentes, les illustrations de ces deux codex, ainsi que du *Codex Ixtlilxochitl*, présentent de grandes similitudes. Elles montrent le dieu Huitzilopochtli arborant sa peinture faciale jaune à bandes bleues, le bouclier *tebuehnelli* avec des boules de duvet, le pectoral en forme d'anneau *anabnatl* caractéristique de Tezcatlipoca et Paynal. Il porte sur la tête une mitre avec un ornement à l'extrémité qui rappelle le glyphe de la fête de Panquetzaliztli⁵⁹⁶ (Fig. 103).

Le *Codex Telleriano-Remensis* – tout comme le *Codex Vaticanus A* – explique que pendant ce mois, on plaçait une bannière au-dessus des maisons, et que les guerriers combattaient contre des captifs munis d'armes factices pour leur défense, rituel qui rappelle le « sacrifice gladiatoire » de la fête de Tlacaxipehualiztli. On préparait une pâte d'amarante que le grand prêtre déposait dans de petits bols et qu'il distribuait ensuite aux habitants de la ville. Un autre commentaire dit que cette fête était consacrée à Tezcatlipoca, représenté avec les deux pieds – et non pas avec le pied substitué par le miroir – parce que cela avait eu lieu avant le péché qu'il avait commis au paradis⁵⁹⁷. La divinité représentée arbore à la fois des attributs de Huitzilopochtli – le casque-heaume en forme de colibri, le couvre-chef, le bouclier et l'étendard rayé de bleu – de Tezcatlipoca – le miroir fumant dans la coiffe et le pectoral *anabnatl* – et probablement de Mixcoatl – la peinture corporelle constituée de bandes blanches⁵⁹⁸.

Finalement, le *Codex Tovar* dit que ce mois avait cette dénomination car on dressait une bannière dans la cour du temple et les guerriers valeureux chantaient leurs prouesses.

⁵⁹⁴ *Costumbres* (1945, pp. 50-52).

⁵⁹⁵ *Codex Tudela* (2002, p. 219, pl. n° 25r) ; *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 42v).

⁵⁹⁶ *Codex Ixtlilxochitl* (1976, p. 25).

⁵⁹⁷ *Codex Telleriano-Remensis* (1899, p. 15, pl. n° 5r) ; *Codex Vaticanus A* (1900, pp. 35-36, pl. n° 49v).

⁵⁹⁸ En raison de ces caractéristiques, Graulich (1999, p. 152) considère que l'aspect du dieu Tezcatlipoca vénéré en Panquetzaliztli, parmi les gens de Chalco, était celui de « Tlatlauqui Tezcatlipoca », le Tezcatlipoca rouge qui se confondait avec la divinité solaire. Voir aussi Quiñones Keber (1995, pp. 147-149).

L'illustration montre un personnage âgé qui tient un drapeau au manche et aux bandes bleus⁵⁹⁹.

5. Analyse des espaces du culte

5.1. Les espaces du Huey Teocalli et les lieux de fabrication des effigies divines

5.1.1. Quelques considérations sur le Xilocan, le « lieu de l'épi tendre de maïs »

Cette partie de la recherche a pour but de compléter l'analyse commencée au chapitre consacré à la vingtaine de Toxcatl. En effet, les rites des deux mois prévoyaient la réalisation d'effigies de pâte de graines d'amarante de Huitzilopochtli et Tezcatlipoca, qui se manifeste, dans le récit de Sahagún, sous les traits de Tlacahuepan Cuexcotzin, un autre patron du *tlaxilacalli* de Huitznahuac. D'emblée, on remarquera que, pour les deux vingtaines, on dispose d'au moins une description détaillée du façonnage de la figure du Colibri de la gauche, tandis qu'aucun document ne décrit minutieusement celui de la contrepartie du dieu. De toute façon, s'il est connu que le *calpulli* de Huitznahuac représentait l'espace de réalisation de la figure d'amarante de Tlacahuepan Cuexcotzin, les données à notre disposition sur les espaces utilisés pour le façonnage de Huitzilopochtli, la nuit entre le 19^e et le 20^e jour du mois, sont, hélas, extrêmement pauvres.

En ce qui concerne l'édifice appelé Tilocan ou Xilocan⁶⁰⁰, il importe de signaler qu'il s'agissait aussi d'un *calpulli* de Tenochtitlan, fort probablement englobé à l'intérieur de la *traza española*, comme l'a signalé Alfonso Caso⁶⁰¹. Il s'avère fondamental, tout d'abord, de signaler l'importante divergence entre la version nahuatl et la version espagnole du *Codex de Florence*, en ce qui concerne la fonction de ce lieu. En effet, si les informateurs de Sahagún disent qu'à cet endroit, on cuisinait l'image de pâte de Huitzilopochtli⁶⁰², la version espagnole explique que ce qu'on cuisinait était la pâte qui aurait été utilisée pour façonner l'image, et non pas l'image même⁶⁰³. Donc, si selon les

⁵⁹⁹ Kubler-Gibson (*Codex Tovar*)1951 pp. 32-33.

⁶⁰⁰ Siméon et López Austin traduisent par « lieu où croissent les tiges de maïs » ou « lieu de l'épis tendre de maïs » (Siméon 1963, p. 695 ; López Austin 1965, p. 99). Selon Graulich (1999, p. 292) le sens de « lieu du xilotl » mettrait en relation la jeune déesse des épis encore laiteux, Xilonen, avec la mère de Huitzilopochtli, Coatlicue. La réalisation de l'effigie, en effet, aurait pris sa forme et serait « née » à l'intérieur de la déesse. Voir aussi Couvreur (2000, p. 67).

⁶⁰¹ Caso (1956, p. 45).

⁶⁰² Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 192).

⁶⁰³ Sahagún (1989, Livre II, Annexe, p. 188).

informateurs nahuas la cuisson avait lieu après que l'effigie ait été préalablement façonnée, selon Sahagún, la cuisson précédait le façonnage, qui avait lieu dans l'Itepeyoc. Diego Durán explique que la pâte était obtenue à partir de la macération de graines de *huauhtli* avec du maïs grillé. Ces deux aliments étaient ensuite mélangés avec du miel noir de maguey⁶⁰⁴. L'opération suivante était le façonnage de l'image divine, avec l'application de pierres vertes ou bleues à la place des yeux et de grains de maïs à la place des dents⁶⁰⁵.

En ce qui concerne la dimension spatiale et le lieu où ces opérations étaient réalisées, selon Durán, cela avait lieu dans le *calmecac* qui constituait la résidence des jeunes filles vouées au service du dieu tutélaire mexica et qui était directement rattaché à la structure du Grand Temple. Ce renseignement acquiert sa cohérence à travers la comparaison avec le rite analogue réalisé en Toxcatl, puisque c'est précisément dans le *calmecac* féminin que, selon le Livre XII, les jeunes prêtresses mélangeaient et travaillaient la pâte⁶⁰⁶. Torquemada, dans sa « *Monarquía Indiana* », donne une fonction presque identique aux deux édifices destinés à la préparation de l'effigie, avec pour seule différence que, selon lui, l'opération de cuisson aurait eu lieu dans le « *cu* » appelé Itpeyoc, et non pas dans le Xilocan⁶⁰⁷. En suivant cette hypothèse, on pourrait donc supposer que la préparation de la pâte, ainsi que la réalisation de l'effigie, avait lieu – comme effectivement expliqué par Durán – au même endroit. Cet endroit aurait peut-être coïncidé avec le *calmecac* féminin rattaché au Grand Temple, localisé, donc, près de la structure architecturale qui était constituée par le Templo Mayor. Remarquons aussi que, pendant la vingtaine de Teotleco, avait lieu la préparation de la farine de maïs sur laquelle aurait apparue l'empreinte du pied de Huitzilopochtli. Ni la version nahuatl ni la version espagnole ne spécifient quels en étaient les acteurs tandis qu'Anderson et Dibble traduisent par « It was midnight when [the priests] made cornmeal »⁶⁰⁸. À la lumière des données issues de notre analyse, nous ne partageons pas l'avis de ces traducteurs, et considérons, en revanche, que cette activité ait été effectuée, encore une fois, par les jeunes filles du *calmecac*.

La dernière étape de réalisation de l'effigie sacrée de Huitzilopochtli était constituée par son habillage et son ornementation. Durán explique que, lorsque la

⁶⁰⁴ Rappelons aussi que, selon le texte du *Codex Tudela* et des *Costumbres*, les graines étaient mélangées à du miel.

⁶⁰⁵ Durán (1984, t. I, chap. II, p. 28).

⁶⁰⁶ *Supra*, chap. III, II, 5.4.1a.

⁶⁰⁷ Torquemada (1975-1983, Livre VIII, chap. XIII, p. 231).

⁶⁰⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 31, p. 128) ; Sahagún (1989, t. I, p. 153).

confection de l'effigie était terminée, les jeunes filles du *calmecac* recevaient la visite des seigneurs, et c'était à eux d'habiller et orner l'image⁶⁰⁹. En Panquetzalitzli, tout comme en Toxcatl, donc, ces opérations étaient à la charge des hommes, qu'ils aient été les jeunes garçons du dieu – comme dans le cas de la fête de Toxcatl – ou des seigneurs.

5.1.2. Le problème de l'Itepeyoc

La problématique liée à cet espace concerne sa dimension spatiale et fonctionnelle. En partant d'un point de vue étymologique, López Austin donne comme traduction de ce nom « dans son pouvoir »⁶¹⁰, tandis que Danièle Dehouve propose « l'endroit montagneux » ou « *en el lugar de su serranía* »⁶¹¹. Rodríguez Figueroa, de la même manière, traduit par « *en su tepoyo o cerro* »⁶¹². Tout d'abord, il s'agissait encore une fois du nom d'un *tlaxilacalli* de la ville, mentionné par Caso et sans repérage géographique possible de l'aire qu'il occupait, puisqu'englobé par la *traza española*⁶¹³. Selon les informateurs de Sahagún, et dans deux différents passages – les deux situés dans les annexes du Livre II – c'était à cet endroit que l'effigie de Huitzilopochtli prenait forme, ce qui est en opposition avec l'interprétation de Durán, qui situe toute la préparation de l'effigie et des os du dieu dans le *calmecac* féminin. De plus, la version espagnole dit qu'il s'agissait d'un quartier, et non pas d'un édifice⁶¹⁴. La version espagnole du *Codex de Florence* spécifie, d'ailleurs, que ceux qui la façonnaient étaient les prêtres du dieu, et non pas les jeunes prêtresses⁶¹⁵. Toutefois, ce dernier passage peut être interprété comme faisant allusion à l'identité de ceux qui habillaient et ornaient l'effigie, et qu'on a vu être, tout comme en Toxcatl, des hommes⁶¹⁶. González Torres (1985) étudie également l'utilisation rituelle de ces deux bâtiments. Selon la chercheuse, le Xilocan était effectivement l'endroit où les jeunes filles du *calmecac* mélangeaient la pâte de graines. Dans l'Itepeyoc, en revanche, aurait eu lieu le façonnage de l'effigie de la part des prêtres ainsi que des garçons issus des six *calpulli* d'où

⁶⁰⁹ Durán (1984, t. I, chap. II, p. 28).

⁶¹⁰ López Austin (1965, p. 99).

⁶¹¹ La décomposition serait la suivante : I-tepe(tl)-y(otl)-c (Dehouve, communication personnelle, 11 décembre 2011).

⁶¹² Rodríguez Figueroa (2010, p. 203).

⁶¹³ Caso (1956, p. 45).

⁶¹⁴ Sahagún (1989, t. I, p. 179). « *Hacían la estatua de Huitzilopochtli en el barrio que se llama Itepéyoc* ».

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 188.

⁶¹⁶ Les *Costumbres* (1945, p. 51) confirment que le façonnage de l'effigie du dieu patron mexica était à la charge des prêtresses.

provenaient les serviteurs du dieu⁶¹⁷. L'auteur donne – comme références bibliographiques – l'extrait tiré de l'*Historia de las Indias* de Durán et celui du *Codex Ramírez*. Cependant, ces deux passages expliquent de manière très claire que la macération et le façonnage de l'effigie étaient réalisés par les prêtresses, et non pas par les ministres du culte⁶¹⁸. Malheureusement, les autres mentions de l'Itepeyoc, contenues dans les sources, viennent compliquer la situation. Il s'agissait du lieu où l'on ramenait l'effigie du dieu après les rites réalisés dans l'Ayauhcalco par les jeunes qui avaient jeûné un an pour lui⁶¹⁹. C'était aussi le nom de la maison – *jcal* – du dieu située à l'endroit appelé Tlacteacan, dont la crémation avait constitué l'un des présages néfastes de l'arrivée des Espagnols⁶²⁰. De plus, il est mentionné comme étant un lieu de sacrifice précisément pendant la fête de Panquetzaliztli, puisqu'on dit : « [...] les captifs de guerre étaient tués, les esclaves rituellement baignés étaient tués, ils versaient beaucoup de sang là-bas à Itepeyoc »/« [...] *malmjcoiaia, tlaaltilmjcoiaia : cenca miec eztlī noquiujā, in vncan itepeioc* »⁶²¹. Du point de vue linguistique, il est défini comme « *iteopan* » par les informateurs de Sahagún, comme « *casa* » par Sahagún et comme « *cu* » par Torquemada. Du moins selon Torquemada, l'Itepeyoc était situé au même endroit, « *en esta misma parte* », du Xilocan⁶²², une considération logique si l'on imagine que les fonctions des deux bâtiments étaient rattachées. Nous considérons que la donnée la plus importante, à cet égard, est contenue dans le passage du Livre XII qui relate la préparation de l'effigie de Huitzilopochtli, dans le *calpulli* de Huitznahuac, pour la fête de Toxcatl. On explique que :

« [...]Devant lui [l'effigie du dieu] ils forment une rangée ; ils lui offrent de l'encens ; devant lui ils déposent, partout, des dons – nourriture de jeûne, rouleaux de pâtes de graines d'amarante. Alors ils ne l'ont **pas encore emporté en haut, pas encore fait sortir vers le haut**, à l'endroit montagneux »/« [...] *Ixpan oncenpanti qujtlenamaqujlia, ixpan qujmana in izqujcan ventli in tlatatlaqualli, in tzoalilacatzolli. Aub in jquac in, aocmo qujtlevanique, aocmo cacoqujxtique in itepeioc* »⁶²³.

Dans cet extrait, l'Itepeyoc s'identifie avec le sanctuaire de Huitzilopochtli, au sommet de la Grande Pyramide, puisque nous savons que c'est précisément à cet endroit que les guerriers et les maîtres des jeunes ramenaient l'effigie de pâte, au-dessus du

⁶¹⁷ González Torres (1985, pp. 200-202).

⁶¹⁸ Durán (1984, t. I, chap. II, p. 27) ; Codex Ramírez (1979, pp. 128-129).

⁶¹⁹ Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. I, p. 8).

⁶²⁰ *Ibidem*, Livre XII, chap. I, p. 2.

⁶²¹ *Ibidem*, Livre I, Annexe, p. 67.

⁶²² Torquemada (1975-1983, Livre VIII, chap. XIII, p. 232).

⁶²³ Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 19, p. 53). Pour la dernière partie en français de ce passage, nous avons fait référence à la traduction proposée par Danièle Dehouve (communication personnelle, 11 décembre 2011).

coatlapechco, une fois quitté le *calpulli* de Huitznahuac. Parcourons encore un chemin, c'est-à-dire celui qui témoigne de la relation étroite entre cet espace et l'édifice appelé Tlacatecco. Non seulement, en effet, le passage du Livre XII rattache les deux édifices au niveau spatial mais, de l'un comme de l'autre, on dit qu'ils gardaient l'effigie de Huitzilopochtli⁶²⁴. Nous avons précédemment évoqué l'importance du travail réalisé par López Luján à l'égard de l'endroit appelé Tlacoachcalco-Tlacatecco. En ce qui concerne le Tlacatecco, la traduction proposée par l'auteur est celle de « lieu où commencent/sont travaillés les hommes »⁶²⁵, ce qui présuppose une référence manifeste au contexte de la naissance, du commencement de la vie et – à travers la relation avec le verbe *tlacatia* – à la dimension de la germination, humaine ou végétale⁶²⁶. La direction cosmique correspondante serait donc l'est. L'étude des documents du XVI^e siècle, en outre, met manifestement en évidence la relation existant entre les édifices appelés Tlacoachcalco et Tezcatlipoca, tout comme celle qui unissait le Tlacatecco à Huitzilopochtli. Il s'agit d'une raison de plus pour considérer comme plausible et logique que les effigies des deux divinités aient été gardées à cet endroit⁶²⁷. En effet, le Tlacatecco était aussi le lieu où, pendant la onzième fête mobile, le jour du signe Ce Tecpatl, on réalisait une cérémonie en l'honneur de Huitzilopochtli, car on disait que ce signe appartenait au Colibri de la gauche ainsi qu'à Mixcoatl-Camaxtli. Tous ses ornements étaient lavés, secoués et mis au soleil. Ce même jour, on disposait à cet endroit, devant son image, plusieurs types de nourriture, comme celles mangées par les seigneurs, qui étaient ensuite consommées par les officiers du dieu ; ces derniers offraient ensuite à l'effigie de l'encens, des fleurs et des cailles décapitées⁶²⁸. Nous avons précédemment expliqué comment, selon López Luján, l'accès oriental de la Maison des Aigles aurait représenté le Tlacatecco, le passage par où sortaient les souverains qui venaient de terminer leur pénitence, retournés à la vie en tant que *tlatoani* et donc astre diurne⁶²⁹. À la lumière de toutes ces données, il est tentant d'établir une relation entre le symbolisme du Tlacoachcalco-Tlacatecco, lié à Huitzilopochtli et Tezcatlipoca, et les fonctions attribuées à l'Itepeyoc. Premièrement, nous avons attiré l'attention sur la relation spatiale existant entre l'Itepeyoc et le Tlacatecco, ainsi que sur le

⁶²⁴ *Ibidem*, Livre III, chap. 1, p. 8 et Livre IV, chap. 21, p. 77.

⁶²⁵ López Luján (2006, vol. I, p. 276). Selon Siméon, ce vocable peut être décomposé de la manière suivante : *tlaca(tl)te(qui)co*. *Tlacatl* : homme ; le verbe *tequi* : « couper, commencer une chose, travailler, couper une pierre » et le suffixe locatif *-co* qui fait référence à un lieu (Siméon 1963, p. 505).

⁶²⁶ Selon Wimmer, le verbe *tlacati* veut dire aussi « germer » (Wimmer 2006, s. v. *tlacati*).

⁶²⁷ Selon les *Anales de Tlatelolco* (2004, p. 91), c'était le nom du *calpulli* tenochca qui s'était établi à Tizaapan.

⁶²⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 1, p. 38).

⁶²⁹ López Luján (2006, vol. I, pp. 287-291).

fait que les deux endroits étaient liés à la garde de l'effigie du dieu. Deuxièmement, le symbolisme de « forgeage » des hommes, de naissance ainsi que de croissance végétale, présent dans l'étymologie du vocable Tlacatecco se rattache bien aux fonctions propres à l'Itepeyoc, en tant qu'espaces liés à la création matérielle d'êtres divins. Si la plupart des sources, comme précédemment montré, situe le Tlacochealco-Tlacatecco dans la cour du Grand Temple, et tout près du Templo Mayor, Torquemada spécifie que l'endroit où l'on façonnait l'effigie du Colibri de la gauche était « dans une des salles principales et curieuses du temple, près de son autel et « cu »/« *en una de las salas más principales y curiosas del templo que era cerca de su altar y cu* »⁶³⁰. De plus, nous pouvons souligner l'existence d'autres liens fonctionnels et symboliques entre ces deux complexes architecturaux. Les *Costumbres* expliquent que c'était à partir d'un bâton d'*ocotl* qu'on réalisait l'effigie du dieu. On sait bien que ce bois était la représentation du dieu igné des Otomis, Otontecuhtli, et qu'on l'utilisait précisément pour réaliser les effigies des guerriers qui mouraient sur le champ de bataille ainsi que des *tlatoan*⁶³¹. Or, la cérémonie de veille de ces figures avait lieu dans le Tlacochealli, selon Alvarado Tezozomoc⁶³², ce qui permettrait de mettre en évidence l'usage commun de ces deux espaces pour héberger des effigies à caractère périssable.

Quelles conclusions pouvons nous tirer de ce faisceau de données ? En ce qui concerne le Xilocan, nous considérons qu'il n'y a pas de doute sur l'assimilation de ce lieu avec le *calmecac* féminin localisé dans l'enceinte du Templo Mayor. Par rapport à l'Itepeyoc, en revanche, nous proposons deux réflexions. Premièrement, il est possible de l'identifier comme étant un espace étroitement associé au Tlacatecco, donc en étroite connexion spatiale avec le Templo Mayor. Deuxièmement, il s'agit aussi d'une dénomination à caractère plus général qui comprend, dans son champ d'action, la pyramide du dieu – « son endroit montagneux » – et les espaces directement rattachés à son hégémonie – « dans son pouvoir ».

⁶³⁰ Torquemada (1975-1983, Livre VI, chap. XXXVIII, p. 113).

⁶³¹ Les effigies de bois de pin sont précisément appelées *ocotetecutín*, « *señores de ocote* », ce qui en faisait des représentants du dieu igné (Durán 1984, t. II, chap. XVIII, p. 154). La pl. n° 72r du *Codex Magliabechiano* (1970) montre l'effigie prête à la crémation, arborant notamment la peinture faciale de Xiuhtecuhtli ainsi que le *xihuitzollí*.

⁶³² Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XXVIII, p. 128 ; chap. LVII, p. 243 ; chap. LXXXIV, p. 360 ; chap. XCIV, p. 404 ; chap. XCVI, p. 412 ; chap. XCVIII, p. 422).

5.2. Les espaces urbains de la *Ipayina Huitzilopochtli*

5.2.1 Le Teotlachco, « Dans le jeu de balle divin »

La course réalisée par le prêtre qui tenait l'effigie du dieu Paynal commençait et s'achevait dans l'espace de l'enceinte sacrée de Tenochtitlan. La première étape où il s'arrêtait, une fois quitté la Grande Pyramide, était le Teotlachco, « dans le jeu de balle divin », où avaient lieu quatre sacrifices : selon la traduction proposée par Anderson et Dibble, deux étaient pratiqués en l'honneur du dieu Amapan, et deux en l'honneur du dieu Uapatzan. Les victimes, trainées au sol, ensanglantaient la superficie du terrain de jeu de balle. La version espagnole ajoute qu'il s'agissait bel et bien de divinités et que leurs statues se trouvaient près du jeu de balle. L'annexe du Livre II spécifie que ceux qui mouraient étaient des *ixiptlas* des dieux appelés Amapantzin et qu'ils mouraient à l'aube⁶³³. La version espagnole, en revanche, complique ultérieurement la situation en déclarant qu'on mettait à mort des captifs de guerre, appelés Amapame, et que le jeu de balle se situait « *en el mismo templo* »⁶³⁴ ou, selon les Annexes, « *dentro del patio* »⁶³⁵. Ces divinités, très mal connues, ont été mises en relation, par Graulich, avec Mixcoatl puisque le dieu chasseur trouva aussi la mort dans un champ de jeu de balle, dans les enfers, et parce que certains passages des poèmes nahuatl semblent associer la « maison d'Amapan » à la « maison de Mixcoatl »⁶³⁶.

Les premières découvertes archéologiques réalisées à Mexico, relatives à la structure qui a été reconnue comme étant le Teotlachco, remontent au début du XX^e siècle. À cette époque, Leopoldo Batres découvre, dans le coin nord-est de la Chapelle des Âmes, près de la Cathédrale métropolitaine, plusieurs sphères de pierres, dont une rouge et une bleue. Ces éléments ont été interprétés comme étant des reproductions des balles de caoutchouc utilisées pendant les matchs⁶³⁷. Ensuite, en 1967, les travaux d'installation du réseau métropolitain de Mexico avaient permis de mettre au jour, toujours au même endroit, deux petites maquettes de terrains de jeu de balle, ainsi que deux sphères, l'une blanche et l'autre noire. Cependant, les fouilles les plus systématiques eurent lieu à partir de 1991, grâce au développement du Programa de Arqueología Urbana. Le terrain

⁶³³ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 186).

⁶³⁴ Sahagún (1989, t. I, p. 185).

⁶³⁵ *Ibidem*, pp. 179-180.

⁶³⁶ Graulich (1999, p. 165). Curieusement, selon León-Portilla (1987b, p. 67) les sacrifices dans ce champ de jeu de balle étaient offerts à Paynal.

⁶³⁷ Batres (1979).

derrière la Cathédrale, en effet, dévoila les deux extrémités du terrain de jeu de balle, caractérisées par une orientation est-ouest, comme il est possible de le voir dans la planche des *Primeros Memoriales*, ainsi que par plusieurs étapes constructives et un talus où étaient peints des crânes en rouge, noir et blanc. Ce terrain de jeu de balle mesure 50 mètres de long, environ, et fait partie du type VI ou VIII de la typologie de Taladoire, correspondant aux périodes chronologiques les plus récentes⁶³⁸. Selon la reconstruction de l'enceinte cérémonielle proposée par Alvaro Barrera et Alicia Islas, le terrain était sur un niveau plus élevé que le sol de l'enceinte et, pour y monter, il fallait parcourir un escalier double⁶³⁹. Le corpus des offrandes mises au jour porte un symbolisme double : d'un côté une évocation des instruments utilisés pendant les activités ludiques et rituelles qui se réalisaient sur le terrain de jeu, de l'autre une attention minutieuse adressée à la dimension musicale propre au dieu patron de cet art, Macuilxochitl-Xochipilli⁶⁴⁰. De manière générale, la documentation archéologique a permis de confirmer l'étroite relation symbolique et liturgique existant entre le terrain de jeu de balle et le *tzompantli* - tous deux situés en face du Templo Mayor – avec la pratique de la décapitation. Selon Matos Moctezuma, c'est précisément à cet aspect que fait référence le commentaire de Sahagún, en disant que le champ se situait « dans le temple ». Cela impliquerait, effectivement, que la structure était à l'intérieur de l'enceinte cérémonielle, en connexion avec le Templo Mayor⁶⁴¹.

Le Teotlachco représentait la première étape de la procession empruntée par le ministre du culte et son cortège et, pour retourner à nouveau dans les limites de l'enceinte cérémonielle de la ville, il fallait attendre l'achèvement du parcours. Pendant la course itinérante réalisée autour de l'île de Tenochtitlan, une bataille dramatique opposait les esclaves baignés – personnifications de Huitzilopochtli – aux captifs représentants des Quatre Cents frères ennemis du dieu et des guerriers du *calpulli* de Huitznahuac. Le

⁶³⁸ Taladoire (1981 et 2001).

⁶³⁹ Barrera-Islas (2010, p. 201).

⁶⁴⁰ Les deux offrandes les plus importantes ont été retrouvées en relation avec les extrémités est et ouest. La première, appelée Offrande 1, était à l'intérieur d'une cache de pierre, et contenait un couteau de silex, une petite sphère, un pendentif de nacre en forme de main avec cinq doigts et des graines de coton. La deuxième, appelée Offrande 4, contenait, également, un couteau de silex, une sphère, les graines de coton, et, en plus, cinq pendentifs de coquillages, dont trois en forme de main avec cinq doigts, interprétés comme étant des reproductions des gants utilisés par les joueurs, et deux en forme de fémur. L'offrande était complétée par deux pierres vertes. D'autres offrandes, découvertes en relation avec différentes étapes constructives, ont restitué des fragments de céramique ainsi que des graines de coton carbonisées et des restes de crânes humains. Finalement, les offrandes retrouvées dans l'aire occidentale de la structure étaient formées par sept sifflets tubulaires avec terminaison en tête d'oiseau et cinq petites reproductions de tambour *teponaztli* (Lombardo de Ruíz 1973 ; Matos Moctezuma 2001).

⁶⁴¹ *Ibidem*.

repérage spatial du déroulement de ce combat sanglant doit faire face aux contradictions des données glanées dans les chroniques d'époque coloniale. Essayons d'y voir plus clair à travers l'analyse que nous présentons par la suite.

5.2.2. Une approche des espaces rattachés au Coatlan : le Huitzcalco, « Dans la Maison des Épines »

Le Coatlan jouait un rôle particulièrement important lors de la fête de Panquetzaliztli. Après avoir rencontré ce sanctuaire comme le lieu de sacrifice des Cihuateteo, en Ochpaniztli, et des Centzonhuitznahuas, en Quecholli, le moment est venu d'approcher la dernière vingtaine où cet espace de culte est mentionné. Au moment où Paynal réalisait sa procession autour de Mexico-Tenochtitlan, les esclaves baignés – qui rappelons-le, étaient offerts au dieu par les marchands – étaient ramenés du côté de Coatlan ; ils prenaient position à l'endroit dit « de l'encerclement » (« *tlaamahuiloya* »), qui se trouvait – selon la version espagnole du document – dans la cour d'un temple appelé Huitzcalco⁶⁴². La présence des marchands à Coatlan ne doit pas étonner, car il s'agissait d'un *calpulli* étroitement lié aux activités de cette classe sociale⁶⁴³. Dans la cour du Huitzcalco avait lieu une bataille qui opposait les esclaves baignés et les captifs Huitznahua, accompagnés par des guerriers aguerris. Si un combattant arrivait à capturer un esclave, c'était à son propriétaire de payer une rançon afin de libérer la victime qu'il aurait offerte à Huitzilopochtli. Mais si la rançon offerte n'était pas suffisante ou insuffisamment riche, le guerrier pouvait sacrifier son prisonnier. La négociation entre le marchand et le guerrier, ainsi que l'éventuelle consommation de la chair de l'esclave de la part du guerrier victorieux, avait toujours lieu à l'endroit appelé Huitzcalco⁶⁴⁴. Un passage du chant de Huitzilopochtli semble se rattacher à ce combat. En effet, la strophe dit : « Les Amanteca sont nos ennemis. On va se comporter comme ennemis dans leurs maisons. Venez vous joindre à moi ! » / « *Amanteca toyava(n) xinechon centlalizquivia, ycalipa(n)*

⁶⁴² Seule la partie espagnole du texte spécifie qu'on parle ici de la cour d'un temple appelé Huitzcalco, car la version nahuatl dit simplement : « *in inacaztlan coboatlan, oncan momanaia in teuitoalco* », c'est-à-dire « du côté de Coatlan, là-bas ils se plaçaient dans la cour du temple », ce qui pourrait faire penser qu'on parle de la cour du temple de Coatlan localisée dans l'enceinte sacrée de la ville (Sahagún 1950-1982, Livre IX, chap. 14, p. 64 ; Sahagún 1989, t. II, p. 573). Zantwijk considère également que c'était dans le *tlaxilacalli* de Coatlan qu'avait lieu cette importante bataille (Zantwijk 1985, p. 169).

⁶⁴³ Sahagún (1950-1982, Livre IX, chap. 6, p. 27) ; Sahagún (1989, t. I, pp. 554-558).

⁶⁴⁴ *Ibidem*, Livre IX, chap. 14, p. 64.

yautiva, xinechon centlalizquj »⁶⁴⁵. Nous savons que les Amanteca étaient les plumassiers, une des corporations les plus puissantes de Tenochtitlan. Dans cette traduction, Saurin suit l'interprétation donnée aussi par Seler, Garibay et Sullivan⁶⁴⁶. Toutefois, même s'il relie cette action militaire à la bataille qui opposait Huitznahua et esclaves baignés, il considère que nous ne disposons pas d'assez d'éléments pour supposer que la dénomination d'Amanteca fasse référence à des esclaves fournis par cette corporation⁶⁴⁷. Il est vrai que les informateurs de Sahagún ne mentionnent nulle part la participation d'esclaves offerts par les plumassiers dans ce contexte guerrier. Néanmoins, nous savons que Panquetzaliztli était aussi la fête des dieux patrons des Amanteca, appartenant au *calpulli* d'Amatlan, et que cette corporation offrait précisément des esclaves, c'est-à-dire les *ixiptlas* de leurs divinités, le jour de la fête de Panquetzaliztli⁶⁴⁸. Par ailleurs, le *tlaxilacalli* d'Acxotlan, d'où provenaient les esclaves baignés des plumassiers, est cité parmi les quartiers principaux des *pochteca*⁶⁴⁹ ; c'était précisément dans ces deux *tlaxilacaltin* que les propriétaires des esclaves veillaient leurs victimes, avant la mise à mort⁶⁵⁰. La participation des esclaves baignés offerts par les plumassiers pour ce combat rituel est d'ailleurs la thèse postulée par Graulich. Le chercheur belge considère que les *ixiptlas* des dieux des *pochteca* et des *amanteca* prenaient part à la bataille à côté des esclaves représentants de Huitzilopochtli en tant qu'image des habitants autochtones de Tenochtitlan⁶⁵¹. Cet événement aurait fait écho à des variantes du mythe du triomphe du Colibri de la gauche. Sous les traits d'un capitaine à la tête d'une armée de guerriers, il avait conduit à la victoire les habitants de Mexico, menacés par une rébellion de la part des Texcocans et des Tlaxcaltèques. Dans la transposition du mythe au rite, les combattants de Huitzilopochtli et les personnes originaires de Tenochtitlan auraient dû se battre contre les représentant des rebelles, à savoir les Tlaxcaltèques-Huitznahuas⁶⁵².

La version espagnole du *Codex de Florence*, comme nous l'avons dit, situe l'endroit du combat dans le *tlaxilacalli* de Coatlan, et ajoute que c'était précisément dans le Huitzcalco qu'arrivait Paynal, de retour de sa longue procession autour de la ville. Il commandait notamment de réunir les esclaves baignés sur la plateforme du Templo

⁶⁴⁵ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 222) ; Saurin (1999, p. 48).

⁶⁴⁶ Seler (1990-1998, vol. III, p. 233) ; Garibay (1958, p. 31) ; Sullivan (1997, p. 130).

⁶⁴⁷ Saurin (1999, p. 52).

⁶⁴⁸ Sahagún (1950-1982, Livre IX, chap. 18, p. 83).

⁶⁴⁹ *Ibidem*, chap. 3, p. 12.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, chap. 14, p. 63.

⁶⁵¹ Les informateurs de Sahagún (Livre IX, chap. 18, p. 83) nous informent que les plumassiers représentaient les habitants les plus anciens de la ville.

⁶⁵² Graulich (2000a, pp. 356-358).

Mayor, dans l'*apetlac*⁶⁵³. Est-il vraisemblable que les informateurs de Sahagún aient oublié de signaler que la dernière étape de la course de Paynal n'était pas à proximité de la cour du Grand Temple, mais plutôt dans l'enceinte d'un temple de quartier ? Cela nous semblerait fort étrange, sauf dans le cas où il ne soit pas question, ici, de l'enceinte du *calpulli*, mais plutôt de la cour du temple de Coatlan, peut-être localisé à l'intérieur du centre cérémoniel de Mexico-Tenochtitlan. La connexion spatiale entre le Templo Mayor et le Coatlan, donc, pourrait être suggérée aussi par la relation étroite existant entre les espaces sacrés de Huitzilopochtli et ceux dédiés à Coatlicue-Cihuacoatl. N'oublions pas, en effet, que selon Durán « le temple de cette déesse était contigu à celui de son frère Huitzilopochtli et ils le traitaient avec la même révérence que l'autre »/« *el templo de esta diosa estaba continuado con el de su hermano Huitzilopochtli y tratábanlo con la misma reverencia que al otro* »⁶⁵⁴.

Le Huitzcalco est cité dans un autre passage du document du franciscain, précisément dans le Livre VIII. Ici, il est question des disputes qui surgissaient entre les guerriers qui s'attribuaient l'appartenance d'un prisonnier. Si aucun des deux ne pouvait se vanter de plus de droits par rapport à l'autre, le captif était mis dans le Huitzcalli ou laissé dans le *calpulco*⁶⁵⁵. Il est intéressant, à ce propos, de comparer la version nahuatl qu'on vient de proposer, avec la version espagnole. Cette dernière explique qu'« au cas où on ne pouvait le prouver [l'appartenance du prisonnier] d'une part ni de l'autre, ils prenaient le captif et ils l'assignaient au « *cu* » du quartier de ceux-là, ou au « *cu* » général, pour qu'il soit sacrifié sans le titre de celui qui l'avait capturé »/« *Y si el caso no se podía probar de una parte ni de otra, tomábanlos el captivo y aplicábanle al cu del barrio de aquéllos, o al cu general, para que fuese sacrificado sin título de captivador* »⁶⁵⁶. Ce passage nous permettrait donc de considérer que le Huitzcalco partageait probablement les fonctions d'un *calpulco*, mais sa qualification de « *cu general* » nous empêche de le localiser dans la dimension réduite d'un quartier. Beaucoup plus logique, donc, est de lui attribuer une position de plus d'importance, soit dans l'enceinte de l'une des quatre *parcialidades*, soit dans le centre cérémoniel, le cœur religieux de la ville. Nous revenons, de cette manière, à l'interprétation précédemment exposée.

⁶⁵³ Sahagún (1989, t. II, p. 574).

⁶⁵⁴ Durán (1984, t. I, chap. XIII, p. 131).

⁶⁵⁵ Sahagún (1950-1982, Livre VIII, chap. 17, p. 53). La traduction proposée par Anderson et Dibble de la phrase « *Vitzcalli qujpocia* » est « He [le captif] was dedicated to the Uitzcalco ». Or, cette forme verbale est formée de « *pobua* » (qui-pohua-ya), qui, selon Wimmer, peut être interprété comme « énumérer », « compter », mais aussi « estimer » (Wimmer 2006, *s.v. pobua*). Remarquons aussi que – grâce à l'analyse de la version espagnole – il est possible d'affirmer avec certitude que le *calpulco* dont il est question dans ce passage était celui auquel appartenaient les deux guerriers.

⁶⁵⁶ Sahagún (1989, t. II, p. 524).

L'étymologie du lieu – Huitzcalco – renvoie de toute évidence à la pénitence et à l'autosacrifice. Les chroniques coloniales, tout comme les documents pictographiques et les données archéologiques, témoignent de la fréquence et l'abondance des rituels auto-sacrificiels réalisés en perforant différentes parties du corps avec des épines d'agave. Ces dernières, baignées de sang, étaient souvent fichées dans des *zacatapayolli* et ensuite brûlées ou, comme l'ont rapporté Sahagún et Durán, jetées à des endroits dont la fonction était précisément celle de recevoir ces offrandes⁶⁵⁷. L'édifice n° 23 de la liste du Livre II est appelé précisément Huitztepehualco⁶⁵⁸ et les informateurs de Sahagún expliquent que c'était à cet endroit – décrit comme étant une enceinte ou un enclos entouré de murs – que les prêtres *tlamacazque*, pendant les périodes de pénitence, jetaient les épines d'agave et les branches de pin⁶⁵⁹. Malgré la forte ressemblance étymologique, il est important de différencier ces deux lieux en raison des contextes d'utilisation ainsi que des personnes qui y avaient accès. À ce propos, nous partageons l'avis de Couvreur quand elle qualifie le Huitztepehualco de cache rituelle, en raison du fait qu'il n'y est nullement question d'un lieu de sacrifice ni de résidence des prêtres. Il s'agirait simplement d'un lieu de dépôt d'objets rituels usagés et utilisés lors des différentes catégories de pénitence, identifiable à des caches à offrandes retrouvées lors des fouilles du Templo Mayor⁶⁶⁰.

Si nous examinons le lieu appelé Huitzcalco et les événements qui avaient lieu à cet endroit, en revanche, nous sommes en mesure de suggérer plusieurs considérations. Avant tout, il est assez difficile de qualifier ce lieu de temple ou « *cu* » dans le sens de « sanctuaire hébergeant l'effigie divine du dieu », car les activités qui s'y rattachaient n'étaient pas caractéristiques des sanctuaires et la mise à mort rituelle n'est pas mentionnée. Si l'on peut accepter que la bataille avait effectivement lieu dans l'espace de

⁶⁵⁷ D'habitude, les épines de maguey ensanglantées étaient jetées sur un lit formé par des branches de pin. Ce rituel s'appelait *acxoyatemaliztli*. La variété des lieux où ces instruments de pénitence étaient jetés est attestée par les informateurs de Sahagún qui relatent que cela se faisait « *noviian* », c'est-à-dire « partout » (Wimmer 2006, *s.v. nobuiian*) ; effectivement –continuent-ils – cela pouvait se faire en deux, trois ou cinq lieux différents (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 198, Sahagún 1989, t. I, p. 191 ; Durán 1984, t. I, chap. V, p. 54).

⁶⁵⁸ Siméon décompose ce vocable en *uitztli* : épine, pointe de maguey ; *tepeua* : « tomber, être répandu sur le sol, en parlant de divers objets, des feuilles, etc. », et le suffixe locatif *-co*. (Siméon 1963, pp. 445 ; 688). López Austin traduit ce mot par « *lugar donde se arrojan las espinas* » (López Austin 1965, p. 84).

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 183; *Ibidem*, p. 184.

⁶⁶⁰ Couvreur (2000, pp. 31-32). Les fouilles du « Proyecto Templo Mayor » et l'analyse des différentes typologies d'offrandes, réalisée par Leonardo López Luján, a permis de classer sous le nom de Complexe P les offrandes n° 72 et 73, localisés en dessous du sol de dalles sur le côté oriental de l'Édifice I. Le contenu, formé par des épines de maguey, avait été déposé sur un lit de terre pendant les travaux d'agrandissement de la phase VI du Templo Mayor. Un élément à remarquer est que, dans ce cas, la forme irrégulière de l'offrande ne correspondait pas à la disposition circulaire qui aurait pu indiquer la décomposition d'un *zacatapayolli*, objet dans lequel les épines ensanglantées étaient fichées (López Luján 2005, pp. 160-161).

la cour, la négociation entre les marchands et les guerriers, ainsi que la consommation de la chair de l'esclave capturé, font plutôt penser à un édifice précisément lié à la résolution des problèmes inhérents aux droits de propriété des captifs, où avaient lieu des rites d'autosacrifice ainsi que la consommation religieuse de repas à caractère rituel. Effectivement, les activités rattachées au Huitzcalco rappellent beaucoup celles qui se déroulaient dans les *calpulco* des quartiers et – à certains égards – dans les *calmecac*. Dans l'Annexe du Livre II, l'édifice n° 76, l'Acatl Yiacapan Uey Calpulli, est qualifié de « maison » où l'on rassemblait les esclaves qui auraient été sacrifiés en l'honneur des Tlaloque. Une fois qu'ils étaient morts, on les découpait en morceaux et on les cuisinait dans ce même endroit. La consommation de leur chair était l'apanage des seigneurs, des nobles et des juges. La version nahuatl du texte spécifie que le sacrifice de ces *ixiptlas* avait également lieu dans cette maison⁶⁶¹. Remarquons aussi que ce lieu est qualifié de *calpulli*, et que l'utilisation du Huitzcalco semble clairement le comparer à celle du *calpulco*, puisque les captifs « sans maître » étaient destinés à l'un de ces deux endroits. La version espagnole le dit clairement : soit le captif était ramené dans le *calpulco* d'appartenance des deux guerriers, soit dans le « *cu* » général. Rappelons également que l'une des activités rituelles qui caractérisaient les *calpulco* était la préparation du corps des prisonniers.

La « *Crónica Mexicana* » nous aide à mieux comprendre la nature de cet endroit, puisqu'elle le mentionne dans deux passages. Dans le premier, il est question des cérémonies réalisées en l'honneur d'Ahuitzotl, lors de son intronisation :

« Ensuite viennent ceux qui sont chargés des encensoirs, tlenamacaque, tlamaceuque, qui utilisent cela en pénitence. [Le souverain] salué et révééré, ils disent : **Nous sommes ceux qui ont en charge les temples et les lieux appelés de pique, pour piquer et extraire du sang en présence des dieux, que nous appelons les temples Huitzcalco, Yecalco, où se trouvent les encensoirs, où s'élèvent les seigneurs et chefs et toutes les autres nations** » / « *Luego bienen los que tienen cargo de los ynçensarios, tlenamacaque, tlamaceuhque, <que> usan esto en penitencia. Saludado y rreuerenciado, dicen : « Somos los que tenemos cargo de los templos y lugares llamados de punças, para punçar y sacar sangre en presencia de los dioses, <que> llamamos los templos huitzcalco, yecalco, adonde están los ynçensarios, adonde se crían los señores y prençipales y todas las demás nasçiones* »⁶⁶².

⁶⁶¹ Sahagún (1989, t. I, p. 188) ; Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 193).

⁶⁶² Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXIII, p. 269).

Plus loin, lors des préparatifs pour le couronnement du *tlatoani*, le Cihuacoatl commande aux prêtres de nettoyer et orner le temple de Huitzilopochtli. La réponse des prêtres est la suivante :

« Ils répondirent qu'ils étaient très contents, que ce sera avec toute la brièveté possible, pour que de la même manière sachent et comprennent ceux qui sont en train de naître et grandir, qu'ils sachent et connaissent qui s'appelle **le temple huitzcalco, maison et demeure de pénitence avec épines et piquants de couteau et maguey, et comprennent [qu'elle est] maison d'encensement où est toujours allumé, étincelant, le feu de seigneurs et chefs** »/« Respondieron <que> heran muy contentos, que será con toda la brevedad posible, para que asimismo sepan y <en>tiendan los que ban nasciendo y creçiendo, sepan y conozcan <que> se llama el templo huitzcalco, casa y aposento de penitencia con espinas y púas de nabaxa y magues, y <en>tiendan es casa de sabumerio adonde está sienpre ençendido y rrelunbrando fuego de señores y prencipales »⁶⁶³.

Ces passages nous renseignent sur une double caractérisation de cet endroit : sa vocation pénitentielle – liée à l'extraction du sang et à l'encensement – et celle liée à l'enseignement des seigneurs, deux aspects qui correspondent aux fonctions principales des *calmecac*, surtout si l'on considère que les représentants chargés de l'entretien de cet endroit étaient précisément les prêtres du feu, les *tlenamacaque*. Par ailleurs, l'étude de plusieurs passages du *Codex de Florence*, portant sur les descriptions des *calmecac*, autorise à en suggérer une équivalence. Ces derniers endroits, en effet, sont appelés « Maison de pleurs », « maison de larmes », « maison de tristesse », « lieu où il y a de l'instruction », « *casa de penitencia y lágrimas donde se crían los señores nobles* »⁶⁶⁴. Finalement, il importe également de souligner que la dénomination de « temple » ou « *cu* », associé au Huitzcalco, ne doit pas nous empêcher de rappeler que – précisément dans le Livre III – les demeures des prêtres sont à leur tour dénommées *teopan* et « temple »⁶⁶⁵.

L'extraction sociale des gens qui avaient accès au Huitzcalco autorise également à envisager qu'il puisse être situé à l'intérieur de l'enceinte sacrée, et non pas dans le *tlaxilacalli* de Coatlan. À ce propos, nous pouvons citer encore une source qui semblerait confirmer cette hypothèse. Dans ses « *Obras Históricas* », Alva Ixtlilxochitl décrit de la manière suivante le meurtre du souverain mexica Chimalpopoca :

⁶⁶³ *Ibidem*, chap. LXV, p. 277.

⁶⁶⁴ Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. 7, pp. 61-62 ; chap. 8, pp. 65-67) ; Sahagún (1989, t. I, p. 226).

⁶⁶⁵ Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. 7, p. 63 ; Sahagún 1989, t. I, p. 226). Dans plusieurs passages du *Codex de Florence*, la formule « *in teopan, in calmecac* » est probablement utilisée pour faire référence à la totalité des espaces contenus dans l'enclos d'un sanctuaire (Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 4, p. 51 ; Livre VII, chap. 11, p. 30).

« [...] lesquels, quand ils virent le roi, ils l'éloignèrent de ces officiels et ils l'emmenèrent dans **une autre salle du temple, qu'on appelait Huitzcali**, comme s'ils voulaient parler avec lui de certaines choses graves, et en restant avec lui tous seuls dans cette salle, ils le tuèrent en lui frappant la tête avec une massue »/« [...] *los cuales luego que vieron al rey lo apartaron de entre aquellos oficiales y lo llevaron a otra sala del templo, que se decía Huitzcali, como que querían tratarle de algunas cosas graves, y estando con él a solas en aquella sala, lo mataron dándole en la cabeza con una porra [...]* »⁶⁶⁶.

Puisque ce passage fait clairement allusion à des espaces royaux liés, dans ce cas, à la possible tractation d'affaires politiques, la référence au « temple » permettrait de considérer qu'on est en train de parler de la Grande Pyramide de Huitzilopochtli, ainsi que des structures annexes.

Une des questions qui demeure ouverte à ce propos est de savoir si l'on peut considérer le nom de Huitzcalco comme étant une dénomination collective faisant référence à une catégorie spécifique de lieux de pénitence – présents à différents endroits de l'enceinte sacrée et dans plusieurs *parcialidades* de la ville – ou si cet espace, caractérisé par les fonctions propres aux *calpulco* et aux *calmecac*, peut être rattaché précisément à l'enceinte du Coatlan, reliée à celle de Huitzilopochtli, et situé dans le cœur religieux de la ville.

En résumant, nous pouvons proposer, par rapport à l'Huitzcalco, le tableau suivant :

Huitzcalco
Lieu de déroulement de la bataille dans la cour, en Panquetzaliztli
Lieu de négociation entre les guerriers et les marchands
Lieu de consommation de la chair de l'esclave capturé
Lieu où arrive Paynal de retour de sa course
Lieu de garde des captifs sans maîtres
Qualifié de « temple » ; « <i>cu general</i> » ; « lieu de pique » ; « demeure de pénitence » ; « maison d'encensement »
Lieu où sont éduqués les seigneurs
Lieu où se trouvent des encensoirs et des brasiers
Lieu de tractation de questions politiques entre le <i>tlatoani</i> et ses officiels

Par ailleurs, la version espagnole de *Codex de Florence* atteste que le destin des captifs ramenés à l'Huitzcalco était bien le sacrifice. De plus, si sa fonction ne s'éloignait pas de celle des *calpulco* des quartiers, on sait qu'à ces endroits avaient lieu plusieurs

⁶⁶⁶ Alva Ixtlilxochitl (1975-77, vol. II, chap. XXIV, p. 61).

cérémonies, telles que le dépôt d'offrandes, la veille des captifs avant le sacrifice et, comme l'a signalé González González à propos des cérémonies de Tlacaxipehualiztli, la dépose des peaux écorchées des prisonniers qui avaient participé au *tlabuabuanaliztli* et qui avaient été capturés par les guerriers appartenant au *tlaxilacalli*, qui les confiaient à leur propre communauté⁶⁶⁷. Étant donné que dans le temple de Coatlan – situé près du Huitzcalco – avait lieu le sacrifice des représentants des Centzonhuitznahua ainsi que celui d'une ou plusieurs déesses incarnant les Cihuateteo, il serait possible de supposer que ces prisonniers étaient « stockés » afin d'être utilisés pour les sacrifices de Quecholli. Nous aurions donc, en Panquetzaliztli comme en Quecholli, une relation étroite entre les espaces du Coatlan et les représentants des Centzon Huitznahua.

5.3. Les espaces de la réactualisation du mythe

On remarque de manière manifeste que le récit de Sahagún se présente plus comme un commentaire des rites que du mythe. Le Templo Mayor s'appelait Coatepec⁶⁶⁸, et les différents endroits franchis par les Centzonhuitznahua correspondent bel et bien aux espaces de l'enceinte cérémonielle et de la Grande Pyramide, dans lesquels se déplaçaient les victimes vouées au sacrifice – habillées comme les Centzonhuitznahua – qui atteignaient le sommet du Grand Temple. Encore, la destruction des frères ennemis par le *xihcoatl* prenait la forme de la crémation des papiers sacrificiels – c'est-à-dire les vêtements par excellence des sacrifiés – dans le *cuanhxiccalco*, sur lesquels on jetait le dragon de papier descendant du Grand Temple. L'illustration de la planche n° 6 du *Codex Azcatitlan*, à ce propos, est très éloquente. La scène évoque le passage des pérégrinations où les Mexicas rejoignent Coatepec. Le dieu Huitzilopochtli, armé d'une javeline et d'un bouclier, est debout sur une pyramide qui se dresse sur une montagne d'où sortent quatre serpents ; il s'agit du glyphe toponyme du lieu. En bas de l'édifice, nous voyons une autre petite structure pyramidale avec un temple au sommet, duquel sort un serpent qui rejoint la base des marches. Sur lui se dresse un étendard qui montre le glyphe du « xihuitl », ce

⁶⁶⁷ L'exemple étudié par González González met en lumière l'importance du rôle joué par le *calpulco* par rapport aux droits d'appartenance des dépouilles des victimes, ainsi que les droits que la communauté possédait à cet égard. Cette considération trouve un écho évident dans le destin des captifs sans maîtres dont il est question dans cette partie du travail puisque, encore une fois, ils étaient confiés à la communauté (González González 2010, p. 426).

⁶⁶⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, pp. 175-176) ; Alvarado Tezozomoc le définit aussi, régulièrement, « *çerro* » (Alvarado Tezozomoc 2001, chap. XXXIX, p. 175 ; chap. LXV, p. 274 ; chap. LXVIII, p. 291 ; chap. LXXII, pp. 304-305) et l'auteur explique que ce lieu de culte s'appelait Coatepec car il était, à la fois, la montagne et le temple (*Ibidem*, chap. LXXI, p. 304). La même dénomination est réservée au temple du Coateocalli (*Ibidem*, chap. XCVI, p. 413).

qui serait une référence à la célébration de la fête d'Érection de bannières. Le commentaire de l'image dit « *Xiuhcobaatl oncatemoc* », « Le serpent de feu descend là-bas »⁶⁶⁹. Tous ces espaces se trouvaient, évidemment, à l'intérieur de l'enceinte cérémonielle de Mexico-Tenochtitlan⁶⁷⁰. Analysons en détails les relations qu'ils gardaient entre eux.

L'arrivée de Paynal dans le Huitzcalco décrivait la suspension de la bataille, moment qui coïncidait avec le rassemblement des esclaves baignés sur l'*apetlac* du Templo Mayor. L'étape suivante était représentée par la mise en scène du sacrifice massif, qui prenait place après la descente du xiuhcoatl, brûlé dans le *cuanhxicalco*. Les espaces évoquant la réactualisation du mythe de la naissance de Huitzilopochtli sur le Coatepec, dans la description de Panquetzaliztli, sont donc au nombre de quatre : le *huey tzompantli*, les espaces du Templo Mayor – le *coaxcalpan*, l'*apetlac* et le sommet de la pyramide – ainsi que le *cuanhxicalco*. D'un point de vue pratique, il semble intéressant d'évoquer l'utilisation de l'édifice où étaient rassemblés les seigneurs étrangers, le Coacalco.

5.3.1. Le *Huey Tzompantli*

La description la plus impressionnante de ce bâtiment nous est connue grâce à l'un des compagnons d'Hernán Cortés, qui écrivit ses mémoires d'aventurier, afin de les préserver. Andrés de Tapia, au moment de décrire l'imposante structure qui faisait face au Templo Mayor de l'enceinte cérémonielle de Tenochtitlan, relate que :

« Il y avait, en face de cette tour, soixante ou soixante-dix poutres très hautes, plantées, à portée d'arbalète de la tour, placées sur un théâtre, bâti en chaux et pierre, et sur ses escaliers [il y avait] beaucoup de têtes de morts collées avec de la chaux, et les dents vers l'extérieur. Il y avait, d'un côté à l'autre de ces poutres, deux tours faites en chaux et de têtes de morts, sans aucune autre pierre, et les dents vers l'extérieur, à ce qu'il paraît, et les poutres [étaient] éloignées l'une de l'autre un peu moins de la mesure d'une « vara », et depuis le sommet [des poutres] jusqu'à la base, [étaient] placés des poteaux épais autant qu'ils rentraient, et dans chaque poteau [il y avait] cinq têtes de morts enfilées par les tempes dans ce poteau. Et qui écrit cela et Gonzalo de Umbría, comptèrent les poteaux qu'il y avait, et en multipliant les cinq têtes pour chaque poteau placé entre poutre et poutre, comme j'ai dit, découvrîmes qu'il y avait cent trente-six mil têtes, sans celles des

⁶⁶⁹ *Codex Azcatitlan* (1995, vol. I, p. 67).

⁶⁷⁰ Pour un rapide tour d'horizon des théories proposées par les chercheurs tout au long des études, rappelons que, selon Seler, tout comme selon Caso, la bataille sur le Coatepec représentait la lutte entre le jeune soleil – Huitzilopochtli – et la lune Coyolxauhqui, aidée par ses quatre cents frères, les étoiles (Seler 1990-1998, vol. V, p. 96 ; Caso 1973). À ce sujet, voir aussi González Torres (1985) ; Graulich (1999 ; 2000a ; 2001). Pour une synthèse complète et efficace du sujet, nous renvoyons le lecteur à (López Austin-López Luján 2009, pp. 236-254).

tours »/« Estaba frontero de esta torre sesenta o setenta vigas muy altas hincadas desviadas de la torre cuanto un tiro de ballesta, puestas sobre un treatro grande, hecho de cal y piedra, y por las gradas de él muchas cabezas de muertos pegadas con cal, y los dientes hacia fuera. Estaba de un cabo a otro de estas vigas dos torres hechas de cal y de cabezas de muertos, sin otras alguna piedra, y los dientes hacia afuera, en lo que se podía parecer, y las vigas apartadas una de otra poco menos que una vara de medir, y desde lo alto de ellas hasta abajo puestas palos cuan espesos cabían, y en cada palo cinco cabezas de muerto ensartadas por las sienes en el dicho palo. Y quien esto escribe y un Gonzalo de Umbría, contaron los palos que había, y multiplicando a cinco cabezas cada palo de los que entre viga y viga estaban, como dicho he, hallamos haber ciento treinta y seis mil cabezas, sin las de las torres »⁶⁷¹.

Les informateurs de Sahagún et le récit de Durán s'accordent parfaitement par rapport à la fonction du *Huey Tzompantli*, le jour des cérémonies de la fête d'Érection des Bannières. Les victimes sacrificielles étaient placées, en une rangée, devant le râtelier à crânes, au-dessus de la plateforme⁶⁷². Le prêtre qui tenait l'effigie de Paynal descendait du Templo Mayor et rejoignait le *tzompantli* en passant à côté – selon Sahagún – ou en montant et descendant les escaliers – selon Durán, du *cuaubxicalco*. Il défilait ensuite devant les sacrifiés, d'une extrémité à l'autre de la plateforme, en leur présentant l'effigie divine et en disant « Celui-ci est votre dieu ». Ensuite, il rebroussait chemin en direction du sanctuaire de Huitzilopochtli, suivi par le cortège formé par les captifs et les esclaves baignés⁶⁷³. Même si la valeur symbolique et religieuse de ce bâtiment a déjà abordée dans le chapitre consacré à la vingtaine de Tlacaxipehualiztli, il importe de souligner que les sources coloniales du XVI^e siècle nous restituent l'image d'un espace cultuel qui jouait un rôle majeur dans le déroulement de la liturgie publique mexica. Grâce à Alvarado Tezozomoc, nous apprenons, en effet, qu'il s'agissait de l'une des étapes du rite de présentation des captifs de guerre qui rejoignaient pour la première fois la capitale. Ce parcours prévoyait, avant tout, l'entrée des captifs dans la ville en dansant et en chantant selon les usages de leurs pays d'origine, tout en poussant des cris de guerre « comme s'ils entraient [...] en guerre dans un camp ennemi »/« como que <en>trauan [...] a la guerra <en> un campo contra enemigos ». Ensuite ils devaient monter les escaliers de la Grande Pyramide, pour aller s'humilier devant l'image du Colibri de la gauche en pratiquant le rite de « manger la terre ». Ensuite, les prisonniers devaient faire un tour autour du

⁶⁷¹ Tapia (1988, pp. 108-109).

⁶⁷² Le texte du *Codex de Florence* ne fait pas mention, de manière explicite, de l'utilisation de ce lieu. Néanmoins, nous considérons comme possible de proposer que la phrase « [...] alors les captifs étaient arrangés, ils étaient mis en ordre »/« [...] *mec temanalo, teteçpanalo* [...] » puisse représenter une allusion au fait que les captifs étaient mis en rang près du râtelier à crâne (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 34, p. 147). Un autre exemple où le *Huey Tzompantli* est utilisé de la même manière, cette fois-ci mentionné de façon manifeste, est décrit dans les rites de la vingtaine de Xocotl Huetzi (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 29, p. 114).

⁶⁷³ Durán (1984, t. I, chap. II, p. 24).

cuaubxicalli ; l'étape suivante était le *tzompantli* où « ils allaient réaliser une révérence », avant de passer par la grande place où ils étaient ensuite reçus par le Cihuacoatl⁶⁷⁴. Selon Durán, les captifs réalisaient une procession *tlayahualoliztli* tout autour du *tzompantli*⁶⁷⁵. Toujours selon le chroniqueur mexicain, le lieu appelé *tzompantitlan*, à l'intérieur de l'enceinte du Templo Mayor, était aussi un lieu d'enterrement des cendres du chef de guerre appelé Tlacahuepan, après la guerre contre Huexotzinco, sous le règne de Motecuhzoma I^{er}⁶⁷⁶. Cette donnée est confirmée par les informateurs de Sahagún ; ils expliquent que le *tzompantli*, le *cuaubxicalli* et la cour du temple étaient les lieux privilégiés pour la crémation et l'enterrement des cendres provenant des effigies de bois ayant représenté les combattants qui avaient trouvé la mort sur le champ de bataille⁶⁷⁷.

Du point de vue archéologique, Batres mentionne la découverte, dans la calle de las Escalerillas, d'une « tour » avec quatre créneaux dentelés ; à l'intérieur se trouvaient des couteaux d'obsidienne ainsi que de nombreux fragments de crânes et autres ossements humains⁶⁷⁸. C'est encore une fois grâce aux fouilles réalisées à l'occasion de la création du réseau métropolitain de Mexico qu'il a été possible d'identifier une partie de la structure 1, considérée, hypothétiquement, comme étant le *Huey Tzompantli*. Gussinyer met en évidence la présence de deux points de concentration des découvertes archéologiques, les deux étant compris dans l'espace occupé par la Ligne 2 du métro. Cette aire correspondait à la calle República de Brasil, jusqu'à la calle Moneda, en délimitant les façades nord et est de la Cathédrale. La première zone d'exploration se situait autour de l'abside et dans la partie terminale des nefs latérales ; tandis que la deuxième était localisée en face de la façade est du sanctuaire métropolitain. Les fouilles ont mis au jour une structure avec escaliers à l'ouest, formée par une plateforme de 60 mètres de longueur dont l'orientation correspondait à celle de la calle de Guatemala. Matos Moctezuma, en revanche, considère que ces restes coïncident avec la partie extérieure du jeu de balle⁶⁷⁹. Barrera et Islas, de leur côté, ont souligné l'importance des interventions du Programa de Arqueología Urbana, dans la propriété située au 22, calle Guatemala. Cette investigation a permis la localisation de murs, ainsi que de vingt-quatre têtes de serpents et une offrande formée de crânes humains, situés sur les façades est et ouest de la structure, dont l'orientation était

⁶⁷⁴ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXV, pp. 274-275).

⁶⁷⁵ Durán (1984, t. II, chap. XXXVIII, p. 291).

⁶⁷⁶ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XCIV, pp. 404-405).

⁶⁷⁷ Sahagún (1950-1983, Livre IX, chap. 19, pp. 69-70).

⁶⁷⁸ Batres (1979, p. 75, 78) ; Matos Moctezuma (2002, p. 53).

⁶⁷⁹ Matos Moctezuma (2002, p. 53).

est-ouest⁶⁸⁰. Selon les deux archéologues mexicains, de plus, l'espace circulaire présent dans la partie supérieure et centrale de la structure représenterait le *cuanhxicalli* mentionné dans les cérémonies des vingtaines. Pour documenter leur hypothèse, Barrera et Islas s'appuient sur les découvertes réalisées dans la lumbrera n° 5 de la Cathédrale métropolitaine, qui contenait une grande quantité de cendres, charbons, matériel osseux brûlé et fragments de crânes et os longs. Les auteurs signalent la présence de tibias, péronés, humérus, mandibules et dents, mais aussi de pointes de projectiles, boucles d'oreilles, couteaux miniaturisés et fragments d'encensoirs. Tous ces objets présentaient, en outre, les traces d'une exposition prolongée au feu⁶⁸¹. Même si rien n'empêche de supposer la présence d'un lieu de crémation des offrandes sacrificielles sur la plateforme du *Huey Tzompantli*, nous ne pensons pas qu'il s'agisse du *cuanhxicalli* mentionné en relation à la fête de Panquetzaliztli. En effet, Durán insiste sur le fait que le prêtre, avec l'effigie de Payanal, montait et descendait de la plateforme du *cuanhxicalco*, avant de rejoindre le *tzompantli*. Nous analyserons cette structure plus loin. En ce qui concerne l'autre exemple mentionné par les archéologues, celui de la vingtaine de Xocotl Huetzi, nous avons eu l'occasion de souligner que les rites décrits par Sahagún ont lieu dans l'enclos du Temple de Xiuhtecuhtli, et non pas du Templo Mayor. Selon Rubén Mendoza, la localisation de l'imposant râtelier à crânes, par rapport au jeu de balle et à la Grande Pyramide, avait une signification précise, pour les observateurs orientés vers le lever du soleil lors des équinoxes. L'astre diurne se levait au sommet du Templo Mayor, traversait le jeu de balle et parcourait l'axe du *tzompantli*. Selon le chercheur américain, ces trois espaces auraient signifié la trajectoire du soleil qui se levait sur le Coatepec – le Templo Mayor – descendait et renaissait de l'Inframonde – le jeu de balle – et s'élevait dans le firmament des guerriers étoilés, représentés par les crânes exhibés dans le *tzompantli*⁶⁸².

5.3.2. Le *Cuanhxicalco* n° 36 de la liste de Sahagún :

Dans cette partie du travail, nous essayerons d'unifier les données à notre disposition par rapport au « vase de l'aigle » qui se situait exactement en face du Templo Mayor, et qu'on sait correspondre à l'édifice n° 36 de la liste de Sahagún⁶⁸³. Selon les

⁶⁸⁰ Barrera-Islas (2010, pp. 123-126).

⁶⁸¹ Barrera-Islas (2010, pp. 193-194) ; Mantúfar López (1997, p. 10).

⁶⁸² Mendoza (2007, p. 407).

⁶⁸³ Couvreur (2000, pp. 40-41) ; López Austin-López Luján (2009, pp. 463-465).

informateurs indigènes du moine, en effet, c'était dans ce *cuaubxicalli* qu'on brûlait le *xihcoatl* de papier, dont la crémation représentait l'anéantissement des Centzon Huitznahua de la part de l'arme ignée de Huitzilopochtli⁶⁸⁴. Nous avons déjà rencontré ce même vase de l'aigle utilisé lors des rites de Quecholli, toujours en tant que récipient où l'on brûlait des offrandes de papiers tachés du sang issu des autosacrifices⁶⁸⁵. Le *Codex de Florence* nous apprend aussi qu'il s'agissait du lieu de crémation des guerriers et des dignitaires qui trouvaient la mort sur le champ de bataille, tout comme des effigies en bois habillées et ornées qui les représentaient⁶⁸⁶. Finalement, c'était sur ce *cuaubxicalli* qu'on plaçait le « grenier d'Illamatecuhtli », la structure en bois, décorée de papiers, à laquelle on mettait le feu, après y avoir jeté des fleurs, pendant les cérémonies de la vingtaine de Tititl⁶⁸⁷. Rappelons que la planche n° 269r des *Primeros Memoriales* montre précisément un petit bâtiment, situé en face du Templo Mayor, où un prêtre est en train d'offrir de l'encens. En ce qui concerne le récit d'Alvarado Tezozomoc, il importe de souligner que ce *cuaubxicalco* représentait aussi l'une des étapes où le futur *tlatoani* s'arrêtait, pendant le rite visant à confirmer son nouveau statut de monarque. Une fois descendu du sommet du Templo Mayor, il rejoignait le *cuaubxicalli* – appelé « *brasero de piedra o aguxero del demonio adonde echaban corazones humanos* » – où il se piquait les tibias et il égorgeait des cailles. Ensuite il offrait du copal⁶⁸⁸. Un passage de la « *Crónica Mexicana* » autorise également à considérer que ce *cuaubxicalco*, de la même manière que le *tzompantli*, représentait l'un des espaces sacrés visités par les futures victimes. En effet, le chroniqueur explique que les prisonniers, après avoir quitté le sanctuaire de Huitzilopochtli, circulaient autour du *cuaubxicalli*, situé près de l'endroit appelé *Tzompantitlan*⁶⁸⁹. Toutefois, il importe aussi de signaler que, dans la plupart des autres extraits, il paraît clair que le *cuaubxicalli* autour duquel les captifs vont en procession est celui situé au sommet de la Pyramide double⁶⁹⁰.

⁶⁸⁴ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 185).

⁶⁸⁵ *Ibidem*.

⁶⁸⁶ *Ibidem*, chap. 33, p. 136 ; Livre IV, chap. 19, p. 69 ; Livre XII, chap. 21, p. 57 ; chap. 23, p. 66.

⁶⁸⁷ *Ibidem*, Livre II, chap. 36, p. 57.

⁶⁸⁸ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LVIII, p. 248-249).

⁶⁸⁹ *Ibidem*, chap. LXVIII, pp. 290-291. C'est probablement au *cuaubxicalco* que fait référence ce passage de l'*Historia Eclesiástica Indiana* de Mendieta (1971, p. 100), lorsqu'il relate : « en les amenant [les esclaves] en procession, en les plaçant sur un autel qu'ils avaient au milieu de la cour, blanchi à la chaux [...] et tout autour en dansant [...] » / « *trayéndolos [los esclavos] a manera de procesión, poniéndolos en un altar que tenían en medio del patio [...] encalado, y en derredor bailando [...]* ».

⁶⁹⁰ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LI, p. 220 ; chap. L, p. 216 ; chap. LXXV, p. 320 ; chap. C, p. 432).

Durán nous a laissé une description assez détaillée du vase de l'aigle analysé dans cette partie du travail. Lors de la description du rite sacrificiel qui avait lieu en Panquetzaliztli, en effet, le Dominicain explique que le prêtre qui tenait l'effigie de Paynal :

« [...] descendait en toute hâte par les escaliers du temple et il montait sur une grande pierre qui était fixée dans un « *mentidero* »⁶⁹¹ élevé qui se trouvait au milieu de la cour, qu'ils appelaient [la pierre] *cuaubxicalli* [...]. Ce prêtre, en montant par un petit escalier et en descendant par un autre qui se situait de l'autre côté, en tenant son idole, il montait où se trouvaient ceux qu'ils devaient sacrifier »/« [...] *Y bajaba con toda la priesa que podía por las gradas del templo abajo, y subía por encima de una gran piedra que estaba fijada en un mentidero alto que estaba en medio del patio, a la cual piedra llamaban cuaubxicalli [...] Subiendo este sacerdote por una escalerilla y bajando por otra que estaba de la otra parte, abrazado con su ídolo, subía a donde estaban los que habían de sacrificar [...]* »⁶⁹².

Alvarado Tezozomoc décrit aussi, brièvement, la descente du *xiuhcoatl* dans le *cuaubxicalli*. Il explique que :

« [...] descendait de là-bas [du sommet du Grand Temple] une figure faite comme un serpent vert, qu'ils appellent *xiuhcoatl*, et en l'apportant entre les bras il la place dans le plateau de pierre percée, qu'ils appellent *cuaubxicalli*, et à cet endroit ils lui mettent le feu, et la figure de serpent brûle jusqu'à ce qu'il en reste seulement des cendres »/« [...] *baxaba de allá una figura manera de una culebra verde, <que> llaman xiuhcoatl, y trayéndola <en> los brazos la pone en la batea de piedra aguxerada, <que> llaman cuaubxicalli, y allí le ponen fuego y se quema la figura de culebra hasta dexarlo hecho ceniza* »⁶⁹³.

En ce qui concerne les apports de l'archéologie, à la fin de l'année 2011, les deux équipes du Programa de Arqueología Urbana et du Proyecto Templo Mayor ont découvert une plateforme préhispanique qui présente un diamètre de 15 mètres pour une hauteur d'un mètre et demi. La structure, dont une partie se situe dans la propriété de Plaza Manuel Gamio, en face du Templo Mayor, tandis que l'autre a été mise au jour dans le terrain occupé, à l'origine, par le Mayorazgo Nava Chávez, c'est-à-dire le Predio de las Ajaracas, remonte fort probablement à l'étape IVb et V de l'édifice, c'est-à-dire la période comprise entre 1469 et 1486 apr. J.-C. En ce qui concerne son emplacement, le bâtiment est aligné avec le sanctuaire de Huitzilopochtli, et sa partie supérieure aurait été détruite au

⁶⁹¹ La Real Academia Española donne la traduction suivante : « *Site ou lieu où se rassemblent les gens oisifs pour converser* » (Real Academia Española. Consultable à l'adresse suivante : http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=mentidero Dernière consultation : 16 juin 2012).

⁶⁹² Durán (1984, t. I, chap. II, p. 24). Il importe quand même de signaler que, dans un autre extrait de la *Historia de las Indias*, où il est question de l'inauguration du *cuaubxicalli* « *hizo en semejanza del sol* », le serpent de feu, que l'on fait sortir du sanctuaire de Huitzilopochtli, est jeté et brûlé dans le vase de l'aigle situé au sommet de la Grande Pyramide, et non pas en bas (Durán 1984, t. II, chap. XXIII, p. 193).

⁶⁹³ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XXXV, p. 161).

moment de la réalisation de l'étape VI de l'édifice. Elle a été découverte à environ cinq mètres de profondeur, et l'étude de la structure semble confirmer l'existence de deux escaliers, l'un orienté vers l'est, l'autre vers l'ouest. Malheureusement, ils auraient été détruits en 1900, au moment de la construction de l'égout de la calle de las Escalerillas. En raison de ses caractéristiques et de sa localisation, elle a été interprétée comme pouvant être le *cuanhxicalco* mentionné à plusieurs reprises par les sources coloniales. La plateforme est décorée de dix-neuf têtes de serpent, en basalte et tuf⁶⁹⁴, tandis que la partie supérieure est caractérisée par la présence de trois plaques de pierre. L'une d'elles représente un bouclier, une autre un aigle et la troisième un *chalchibuitl* duquel sortent des volutes de fumée. Ce dernier détail a été interprété, même si de manière forcément hypothétique, comme étant une allusion à la réalisation de rites de crémation, c'est-à-dire l'usage principal du *cuanhxicalco* selon les documents écrits⁶⁹⁵. Malheureusement, nous ne sommes pas en condition de pouvoir ajouter d'autres informations, du moment que les travaux de dégagement et l'étude du bâtiment sont encore en cours (Fig. 104).

Nous pouvons conclure cette partie par une réflexion relative au parcours rituel emprunté par les prisonniers de guerre qui entraient à Mexico-Tenochtitlan en tant que victimes promises au sacrifice. Les stations de l'itinéraire qu'ils étaient amenés à parcourir reflétaient les étapes de la cérémonie sacrificielle qui les attendaient. De plus, ils représentaient une allusion évidente aux espaces sacrés où auraient été gardées les parties de leurs corps qui seraient transformées en nourriture divine, le cœur, ou reliques, le crâne. Avant tout, l'ascension au sommet de la Grande Pyramide, où ils « mangeaient la terre » devant l'effigie de Huitzilopochtli, reproduisait la montée réalisée peu avant l'exécution rituelle. Le *tlayahualoliztli* autour du *cuanhxicalli* définissait le passage par le lieu où aurait été déposé leur cœur. De même, la procession circulaire autour du *tzompantli* rappelait, à la fois, un des espaces réservés à la décapitation rituelle, et une allusion au destin post-mortem souhaité pour chaque guerrier défunt : la promesse de la résurrection du gibier chassé, autrement dit, des guerriers capturés sur le champ de bataille.

⁶⁹⁴ López Luján et Barrera Rodríguez (2012, p. 17) ont attiré l'attention sur la ressemblance entre les têtes de serpents découvertes et celles appartenant à la phase IVb du Templo Mayor.

⁶⁹⁵ Boletín Inah Noticias, Dirección de Información y Prensa, consultable à l'adresse suivante : <http://www.inah.gob.mx/index.php/boletines/17-arqueologia/5279-descubren-plataforma-de-la-antigua-tenochtitlan> ; dernière consultation : 14 octobre 2011.

5.3.3. Le Coacalco, le lieu d'observation des seigneurs étrangers

Grâce à un passage issu de la « *Crónica Mexicana* », il est possible de déduire que, au moment du sacrifice réalisé dans le Templo Mayor, l'édifice appelé Coacalco était également en fonction. Effectivement, une fois les cérémonies achevées, le chroniqueur explique que « tous descendent du haut, Motecuhzoma et les étrangers principaux, et ils vont au palais »/« *se baxaban de lo alto todos, Montezuma y los prencipales forasteros, y se ban al palacio* »⁶⁹⁶. Cet événement paraît tout à fait logique, dans la mesure où nous savons que les seigneurs étrangers assistaient régulièrement aux cérémonies les plus significatives de la liturgie publique mexica. Panquetzaliztli, à cet égard, représentait sans doute l'une des récurrences les plus fastueuses.

Pour une synthèse portant sur les espaces de l'enceinte sacrée utilisés en Panquetzaliztli, nous renvoyons à la Fig. 105.

6. Les parcours cérémoniels

Tableau n° 4 : les déplacements cérémoniels de la fête de Panquetzaliztli selon l'*Historia general*

Jour du mois	Moment journée	Verbes employés	Participants	Itinéraires
Du 1 ^{er} jour de Teoteco au jour au jour de la fête	Nuit	<i>Yaub</i> : « Aller » ; <i>Qujpitzini</i> : « Aller en soufflant [dans les trompes de conque] » ; <i>Qujpapatlativi</i> : « Aller en alternant [les instruments de musique] »	Les prêtres <i>tlamacazque</i>	Des calmecac aux sommets des montagnes
11 ^e jour	?	<i>Ana</i> : « Prendre »	Vieux hommes des <i>calpulli</i>	Des <i>tlaxilacaltin</i> à la source Huitzilatl, à Huitzilopochco
11 ^e jour	?	<i>Huica</i> : « mener, conduire » ; <i>Yaub</i> : « Aller »	Les propriétaires des esclaves ; les esclaves	Du pied du Templo Mayor aux différents <i>tlaxilacaltin</i>
15 ^e jour	Minuit	<i>Ehua</i> : « Partir (d'ici pour s'éloigner) »	Les vieux hommes des <i>calpulli</i>	Des différents <i>tlaxilacaltin</i> aux Maisons de brume
20 ^e jour	Aube	<i>Yaub</i> : « Aller » ;	Les esclaves qui	De leurs endroits de

⁶⁹⁶ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XXXV, p. 161).

		<p><i>Cujcativi</i> : « Aller en chantant » ; <i>Aci</i> : « Arriver » ; <i>Qujoaliaoaloo</i> : « Aller autour »</p>	allaient être sacrifiés	garde aux maisons des propriétaires ; tour autour du foyer
20 ^e jour	Aube	<p><i>Tlamattini</i> : « Aller avec calme ou avec prudence quelque part »</p>	Les propriétaires des esclaves ; les esclaves	Des maisons aux <i>calpulco</i>
20 ^e jour	Coucher du soleil ?	<p><i>Tleco</i> : « Monter » ; <i>Qujoaliaoaloo</i> : « Aller autour » ; <i>Temo</i> : « Descendre »</p>	Les esclaves des marchands qui réalisaient l'« entrée dans le sable »	De la base au sommet du Templo Mayor
20 ^e jour	Coucher du soleil ?	<p><i>Tlabtlaloo</i> : « Fuir, courir en tous sens » ;</p>	Les victimes, après le rite de <i>Xalauia</i>	De la base du Templo Mayor aux différents <i>tlaxilacaltin</i>
21 ^e jour	Aube	<p><i>Temo</i> : « Descendre »</p> <p><i>Tlamelabua</i> : « Aller tout droit quelque part »</p> <p><i>Hualehua</i> : « Fuir » ; <i>Tlalohtia</i> : « Courir » ; <i>Quiza</i> : « Passer »</p> <p><i>Tlamelabua</i></p> <p><i>Yaub</i> : « Aller » ; <i>Colobua</i> : « Entourer »</p> <p><i>Tlamelabua</i> ; <i>Quiza</i></p> <p><i>Aci</i> : « Arriver »</p> <p><i>Huallamelabua</i> : « Venir tout droit quelque part »</p>	Le prêtre avec l'effigie de Paynal	<p>Du sommet du Templo Mayor à la base</p> <p>De la base du Templo Mayor au Teotlachco</p> <p>Du Teotlachco à Tlatelolco</p> <p>De Tlatelolco à Nonoalco De Nonoalco à Tlaxotlan</p> <p>De Tlaxotlan à Popotlan ; de Popotlan à Chapultepec</p> <p>De Chapultepec à Izquitlan</p> <p>De Tepetocan à Mazatlan ; de Mazatlan à Acachinanco (fin de la bataille rituelle à Huitzcalco)</p>
21 ^e jour	?	<p><i>Tlalohtia</i> : « Faire avancer quelqu'un, le faire courir » ; <i>Quijncuilitiquiça</i> : « passer en prenant quelque chose à quelqu'un » ; <i>Totoca</i> : « Chasser, poursuivre »</p>	Les jeunes garçons et les <i>tiacabuan</i>	De Acachinanco à la porte Cuauhquiahuac

		<i>Aci</i> : « Arriver »		
21 ^e jour	?	<i>Pantlaça</i> : « Gravier, arriver au sommet d'une montagne » ; <i>Iacattih</i> : « Aller en tête »	Les <i>tiacahuan</i>	De la porte Cuahquiahuac au sommet du Templo Mayor
21 ^e jour	?	<i>Qujnoallaiaoaalochtia</i> : « Encercler quelque chose »	Les victimes sacrificielles	Autour de la Grande Pyramide, une fois
21 ^e jour	?	<i>Temo</i> : « Descendre »	Le prêtre avec les <i>tetehpobualli</i>	Du sommet du Templo Mayor au <i>cuahxicalco</i>
21 ^e jour (1 ^{er} jour d'Atemoztli)	?	<i>Quizá</i> ; <i>Tleco</i>	Le prêtre avec l'effigie de Paynal ; les victimes	Du sommet du Templo Mayor au <i>tzompantli</i> ; du <i>tzompantli</i> au sommet de la pyramide
23 ^e jour (3 ^e jour d'Atemoztli)	De midi au coucher du soleil	<i>Yahyaotla</i> : « Jouer à la guerre, se faire la guerre » <i>Ibcali</i> : « Se livrer à des escarmouches » ; <i>Cocolehua</i> : « Faire souffrir quelqu'un »	Jeunes prêtres ; jeunes garçons des <i>tehpochcalli</i> ; Chonchayotl	?
Moment de la réalisation de l'Allumage du Feu Nouveau	Nuit	<i>Iatinia</i> <i>Onotinia</i> <i>Mantinia</i> : « procéder lentement » ; « se mouvoir lentement » ; « s'étendre, séparer »	Les prêtres habillés comme les dieux	Du centre cérémoniel de Tenochtitlan au sommet de la montagne Huixachtecatl

6.1. La « *Ipayina Huitzilopochtli* »

Plusieurs auteurs se sont penchés sur l'analyse symbolique de ce parcours cérémoniel, dont le nom signifie « le chemin rapide et hâtif de Huitzilopochtli »⁶⁹⁷. Les chercheurs considèrent que les caractéristiques et les modalités de réalisation de cet itinéraire représentent une allusion évidente non seulement à la victoire mythique de Huitzilopochtli sur le Coatepec, mais aussi aux étapes des pérégrinations mexicains dans la Vallée de Mexico, avant leur installation définitive à Tenochtitlan⁶⁹⁸. Selon González Torres, ce parcours cérémoniel avait pour but de mettre en relief des événements mythiques ou historiques, mythifiés par la suite ; cela devait rappeler à la communauté ses origines, ses liens de sang et le pacte qu'on actualisait avec les dieux. La foule qui suivait le déplacement du grand prêtre et de Paynal, selon la chercheuse, n'était qu'une image du peuple mexicain. De plus, tous les lieux qui constituaient les étapes de l'itinéraire étaient en relation étroite avec l'histoire de ce peuple ou avec les communautés avec lesquelles ils

⁶⁹⁷ Wimmer (2006, *s.v. payina*).

⁶⁹⁸ Graulich (2000a, pp. 357-358) ; Graulich (2005, p. 172) ; Saurin (1999, pp. 49-50).

avaient dû se battre⁶⁹⁹. D'après Graulich, la foule pouvait être elle-même une représentation de Huitzilopochtli, la divinité qui incarnait son peuple⁷⁰⁰. Selon Dehouve, le parcours circulaire réalisé par Painal reproduisait le mouvement apparent du soleil sur l'horizon jusqu'au solstice d'été. Le but aurait été de relancer le cycle annuel, peu avant le solstice d'hiver. Le solstice d'été avait lieu dix mois de vingt jours plus tard, un détail qui amène la chercheuse à considérer que les dix stations dans lesquelles Painal s'arrêtait correspondaient aux dix vingtaines à venir⁷⁰¹.

La version espagnole du *Codex de Florence* décrit en détail l'ordre de marche. La procession était ouverte par un jeune garçon qui portait, sur les épaules, un sceptre en forme de serpent en mosaïque, ce qu'on identifie avec certitude comme étant le *xihcoatl*, l'arme de Huitzilopochtli⁷⁰². Avec lui allait aussi un autre artefact, décrit comme étant une bannière en papier, en forme d'instrument pour chasser les insectes et toute percée. Dans chaque trou, il y avait des plumes. Il n'est pas difficile de reconnaître, dans cette description, le *tlachieloni*. L'effigie divine de Painal était suivie par quatre « *nigromanticos* », que l'on peut hypothétiquement identifier comme étant les quatre chefs religieux des quatre *parcialidades* de Tenochtitlan⁷⁰³. La grande quantité de personnes qui suivait l'effigie se déplaçait en poussant des cris de guerre et en soulevant une grande quantité de poussière, dans la course⁷⁰⁴. Le texte continue en spécifiant que, lors de l'arrêt que le prêtre effectuait dans chaque endroit, les ministres du culte et les habitants de la communauté allaient à sa rencontre, en offrant du copal et en décapitant des caïlles. À partir de la station de Nonoalco, il était accompagné par Cuahuil Icac, défini comme étant son frère aîné⁷⁰⁵. Le prêtre, avec l'effigie de ce dernier dieu, allait à la rencontre de Painal, et les informateurs de Sahagún spécifient que les deux idoles présentaient les

⁶⁹⁹ González Torres (1985, p. 202 ; 206).

⁷⁰⁰ Graulich (1999, p. 152).

⁷⁰¹ Dehouve (2011, p. 189).

⁷⁰² La version nahuatl appelle cet artefact *coatopilli*, le vocable qui dénomme, normalement, le serpent ondulant qui constitue l'attribut des dieux aquatiques. Sachant que ce dernier n'était qu'une représentation de la foudre fertilisante, le feu céleste qui tombait sur terre, cette assimilation ne doit pas étonner (Sahagún 1950-1982, Livre II, Annexe, p. 176 ; Sahagún 1989, t. I, p. 179).

⁷⁰³ Sahagún (1989, t.I, p. 163).

⁷⁰⁴ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 2, p. 3).

⁷⁰⁵ Les informateurs de Sahagún (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 34, p. 145), dans la description de la procession, utilisent les vocables *itepalevicaub*, du vocable *telapehuiani*, éventuel sur le verbe *pálehuiá* : qui aide les gens, (Wimmer 2006, *s.v. tepalehuiani*) et *itiacaub*, frère aîné (Wimmer 2006, *s.v. tiacaub*. Molina 2008, f° 112v, traduit par « *hermano mayor, y persona o cosa aventajada, mayor y más excelente que otras* »). Dans le mythe de la naissance de Huitzilopochtli (*Ibidem*, Livre III, chap. 1, p. 3), ils définissent *notlatzine* (forme possédée et révérencielle du vocable *tlabtlí* : oncle. Voir Wimmer 2006, *s.v. tlabtlí*). Il s'agit d'un traitement de respect (López Austin-López Luján 2009, p. 241).

mêmes attributs, même si Cuahuitl Icac était peint avec du gypse⁷⁰⁶. Ce détail a été souvent oublié par les chercheurs, qui considèrent cette procession exclusivement liée à Mexico-Tenochtitlan. La mention de Cuahuitl Icac, en revanche, permet d'avancer l'hypothèse qu'il ait été le pendant tlatelolca de Painal, d'autant plus que Nonoalco faisait précisément partie du territoire de la ville jumelle de Tenochtitlan. À partir de cette station, les deux représentants divins accomplissaient leur tâche ensemble. Graulich identifie le personnage appelé Tochancalqui, dans le mythe, comme Painal. Rappelons que Tochancalqui signifie « celui qui est/qui habite dans notre maison », et que le chercheur belge l'assimile au foyer domestique et à Vénus. En effet, Tochancalqui allume le serpent de feu de Huitzilopochtli et, dans le rite, son retour au Templo Mayor est suivi par l'apparition du *xinuhcoatl*. Etant la première étoile et, pour autant, le premier guerrier mort à la guerre, il guidait les victimes en haut de la pyramide, au moment du sacrifice⁷⁰⁷. De plus, l'analyse de la version nahuatl du mythe ne permet pas de comprendre si l'exécuteur matériel de la mort de Coyolxauhqui est Huitzilopochtli ou Painal⁷⁰⁸. Selon Torquemada, il s'agirait de ce dernier, qui opère sur commande de Huitzilopochtli⁷⁰⁹. Cette interprétation donnerait encore plus de cohérence à la réalisation du parcours cérémoniel, puisqu'il serait la représentation du serpent de feu qui, manié par Painal/Tochancalqui, détruit les ennemis des Mexicas. L'hypothèse que nous présentons permettrait, par conséquent, d'identifier les deux protagonistes de l'*Ipaina Huitzilopochtli* comme étant les deux alliés principaux du Colibri de la gauche, l'un en tant que représentant de Mexico-Tenochtitlan, l'autre de Mexico-Tlatelolco. Il importe également de signaler que le chemin emprunté par le cortège passait précisément par la chaussée qui reliait Tlatelolco à Tlacopan, à travers la petite île de Nonoalco. Or, il y avait deux chemins qui permettaient de rejoindre le rivage occidental de la Vallée : celui de Nonoalco et la chaussée utilisée par les habitants de Tenochtitlan, qui débouchait à Popotlam. Comme l'a remarqué González Rul, la présence de cette double voie de communication remontait à l'époque où Tlatelolco représentait un *altepetl* indépendant et, tout comme Tenochtitlan, nécessitait

⁷⁰⁶ Paynal portait un ornement de plumes précieuses, et le dessin peint sur son visage rappelait celui d'une hotte en forme de cage quadrangulaire, appelé *huacalli*. Il arborait également le dessin stellaire et avait une tige en turquoise dans le nez. Il revêtait la tenue de colibri ; il portait le pectoral en forme de miroir et un bouclier décoré d'une mosaïque de turquoise (Sahagún 1950-1982, Livre I, chap. 2, p. 3).

⁷⁰⁷ Graulich (1999, p. 152).

⁷⁰⁸ La phrase dit « Et celui qui est nommé Tochancalqui alluma [l'arme appelée] *xinuhcoatl*, Huitzilopochtli le lui commanda. Ensuite il fendit Coyolxauhqui avec cela, et après il la décapita rapidement » / « *auh ce itoca Tochancalquj contlati in xinuhcoatl, quioalhaoati in Vitzzilobuchtli : njman jc in Coiolxauhquj : auh njman quechcotontivetz, in itzontecon [...]* » (Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 1, p. 4). La traduction est de López Austin-López Luján 2009, p. 243).

⁷⁰⁹ Torquemada (1975-1983, Livre VI, chap. XXI, vol. III, p. 73).

une route qui la rattachait à Tlacopan, pour des raisons commerciales⁷¹⁰. Même si, à partir de la conquête mise en œuvre par Axayacatl, Tlatelolco avait dû se transformer en cinquième *parcialidad* de la communauté rivale, l'éventuel partage liturgique de la course rituelle de Panquetzaliztli garderait une certaine logique. En effet, le cycle des fêtes des vingtaines nous dévoile plusieurs exemples où les représentants des deux villes étaient clairement divisés⁷¹¹. Hélas, nous ne disposons d'aucune information relative aux déplacements de l'effigie de Cuauhtl Icac après l'arrivée dans l'enceinte cérémonielle de Mexico (Fig. 106).

6.2. Le *Tetzompac* et le *Chonchayotl*

Le moment est venu de comparer deux batailles rituelles dont l'analyse a été présentée dans les pages précédentes. Nous faisons allusion à deux rites parallèles, l'un réalisé en Tozoztontli, l'autre le troisième jour d'Atemoztli, dont les protagonistes étaient le *Tetzompac* et le *Chonchayotl*. Les deux cérémonies ont, en effet, une quantité remarquable de points communs. Nous allons tenter d'analyser cet aspect.

D'abord, malgré la description de la troisième vingtaine ne fait pas mention d'un véritable combat, la nature agressive de la cérémonie se devine facilement à travers le choix des verbes employés pour la décrire. Ainsi, nous découvrons que le *Tetzompac* courait par les rues, en faisant résonner son *chicahuaztli* et en volant les manteaux qu'il accumulait dans la cour de la maison du *tlamani*. Cependant, il n'était pas seul, car le texte spécifie que les habitants de la ville le prenaient à coups de pierres. En outre, les informateurs de Sahagún spécifient que l'action qui permettait au *Tetzompac* de s'emparer des habits des personnes était une véritable capture, soulignée par l'emploi du verbe *cana*⁷¹². De la même manière, rappelons que, selon les *Relaciones geográficas* d'Acolman, quand le *Tetzompac* arrivait à attraper une personne dans les champs, elle devenait son captif. Or, c'est exactement ce qu'avait lieu en Panquetzaliztli, selon les *Primeros Memoriales*. En effet, les informateurs de Tepepulco relatent que, « si quelqu'un sortait dans la rue », le *Chonchayotl* l'attrapait. Le malheureux était amené en haut de la

⁷¹⁰ González Rul (2007, p. 197).

⁷¹¹ Les habitants de Tenochtitlan et ceux de Tlatelolco, en tant que groupes distincts, dansaient lors des cérémonies de Tlacaxipehualiztli et Huey Tecuilhuitl, (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 21, p. 55 ; chap. 27, p. 101) ; ils fabriquaient aussi les flèches près du Temple de Huitzilopochtli, en deux différents endroits de la cour, en Quecholli (*Ibidem*, p. 33, p. 134).

⁷¹² Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 22, p. 59).

pyramide de Huitzilopochtli, où il était pris par les cheveux et ses oreilles percées avec un couteau de silex ; il devenait le prisonnier du Chonchayotl. Comme dans le cas de Tozoztontli, les *Primeros Memoriales* mentionnent le jet de projectiles contre l'*ixiptla*, des flèches, dans ce cas. Tout comme en Tozoztontli, le Chonchayotl était le protagoniste d'une escarmouche entre les prêtres des *calmecac* et les jeunes garçons des *telpochcalli*, dont le déroulement prévoyait des vols autorisés. Ajoutons à ce faisceau de données que l'aspect physique du Tetzompac et du Chonchayotl causait la même réaction, puisque le document nahuatl spécifie que les personnes qui les voyaient étaient complètement effrayées. Ce concept est véhiculé par l'emploi du verbe *maubtia*, qui signifie « avoir peur, être terrifié »⁷¹³. Les deux étaient des *ixiptlas*, l'une de Xipe Totec, l'autre de Huitzilopochtli. Dans les deux cas, la cérémonie se déroulait à la suite des rites de Tlacaxipehualiztli et Panquetzaliztli, en se plaçant, respectivement, en Tozoztontli et Atemoztli. Par ailleurs, il ne sera pas anodin de souligner que, dans la représentation du Chonchayotl, illustrée dans le *Codex de Florence*, ce personnage porte un *maxtlatl* dont l'extrémité se termine en queue d'hirondelle, décor caractéristique qui orne, presque systématiquement, les vêtements de Xipe Totec⁷¹⁴. Finalement, tout comme les *Xipeme* qui réalisaient l'escarmouche jusqu'au Toteco « sangrientos y corriendo sangre », le Chonchayotl est décrit comme *ezyoh*, c'est-à-dire « sanglant »⁷¹⁵.

Nous croyons que ces éléments témoignent d'une évidente assimilation des rites appartenant aux deux vingtaines, un phénomène déjà souligné par Graulich. Le chercheur belge a attiré l'attention sur la mention de la réalisation du *tlahuabuanaliztli* en Panquetzaliztli, selon Mendieta et le *Codex Telleriano-Remensis*. De plus, il cite précisément le passage des *Primeros Memoriales* où l'on relate que, dans la fête d'Érection des Bannières, on procédait aux mêmes rites qu'en Tlacaxipehualiztli⁷¹⁶. L'auteur formule l'hypothèse que cette confusion entre les deux vingtaines puisse être causée par le décalage des fêtes mensuelles. En revanche, si cet échange avait été opéré volontairement, il aurait pu être justifié par la volonté de célébrer le soleil dans tous ses aspects, le long du déroulement du calendrier. Quoi qu'il en soit, cette étude démontre que Tlacaxipehualiztli et Panquetzaliztli étaient deux fêtes-miroir dans tous leurs aspects. Les rites de l'une et de

⁷¹³ Wimmer (2006, *s.v.* *maubtia* ; Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 22, p. 59 ; chap. 35, p. 149).

⁷¹⁴ Sahagún (1979, t. I, Livre II, pl. n° 89v) ; *Codex Borbonicus* (1991, pl. n° 14, 24, 27) ; *Codex Borgia* (1963, pl. n° 24, 25, 49, 61) ; *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 30r, 90r) ; *Codex Nuttall* (1992, pl. n° 33) ; *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pl. n° 23v) ; *Codex Vaticanus B* (1994, pl. n° 19-20, 69-70).

⁷¹⁵ Sahagún (1989, t. I, p. 55).

⁷¹⁶ *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pl. n° 5r) ; Sullivan 1997 (voir Sahagún 1997, p. 65) ; Graulich (1999, pp. 157-158).

l'autre se mélangeaient en donnant vie à une liturgie éminemment solaire, dont l'interprétation continue d'être, à certains égards, très laborieuse.

Vingtaine	Tozoztontli (lié à Tlacaxipehualiztli)	Atemoztli (lié à Panquetzaliztli)
Protagoniste	Tetzompac	Chonchayotl
Participants	Habitants de la ville	Habitants de la ville ; prêtres ; jeunes des <i>tepozcalli</i>
Déroulement	Escarmouche à coups de pierres ; vol autorisé ; « capture » des personnes	Escarmouche à coups de flèches ; vol autorisé ; « capture » des personnes

6.3. *Teonehnemi* ou les déplacements des *ixiptlas*

L'étude de la fête d'Érection des Bannières nous permet d'introduire l'analyse relative aux parcours empruntés par les représentants des instances nahuas. Ces itinéraires utilisent des expressions comme *amo motlaloa* : « sans courir » ; *tlamattivi* : « aller avec calme et avec prudence quelque part » ; ou encore « procéder lentement » ; « se mouvoir lentement ». Ces mouvements semblent décrire de manière récurrente les déplacements des personnifications divines, indépendamment de leur statut. Il pouvait s'agir du monarque, des prêtres ou des esclaves voués au sacrifice ; ils étaient habillés comme des instances surnaturelles. Les connotations processionnelles de cette marche – dont la lenteur évoque une sorte de défilé visant à susciter l'admiration du public – apparaissent évidentes quand nous découvrons qu'il s'agit de la même forme verbale employée pour décrire le déplacement que réalisait le ministre du culte qui procédait à la crémation du *xinuhcoatl* dans le *cuanhxicalco*⁷¹⁷. De manière révélatrice, le style de ce déplacement est carrément défini comme *teonehnemi* par les informateurs de Sahagún, c'est-à-dire, « marcher comme les dieux ». Les participants à cette catégorie de parcours étaient les représentants de Toci et de Cinteotl, en Ochpaniztli ; ils empruntaient un parcours, seuls, qui les amenait du temple de Cinteotl à celui de Toci. En Quecholli, les protagonistes étaient le *tlatoani*, les seigneurs et les chasseurs, dont on sait qu'ils étaient habillés comme Mixcoatl et ses Mimixcoa. Ils quittaient le centre cérémoniel de Tenochtitlan – et vraisemblablement l'enclos du temple du Serpent de Nuage – pour rejoindre la montagne Zacatepec. Finalement, en Panquetzaliztli, ce style de marche est mentionné par rapport aux personnifications des dieux des marchands. Il importe aussi de citer l'itinéraire des

⁷¹⁷ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 34, p. 147).

personnifications de tous les dieux, en Panquetzaliztli, lors de l'Allumage du Feu Nouveau, qui se rendaient au sommet du Huixachtecatl. Le chemin emprunté quittait le centre cérémoniel de Tenochtitlan pour rejoindre la montagne à travers la chaussée d'Iztapalapa. Par ailleurs, la planche n° 34 du *Codex Borbonicus* nous montre sa représentation pictographique. De manière hypothétique, nous proposons d'ajouter à ces exemples la cérémonie dénommée *neteotoquiliztli*, « se réputer des dieux », mise en scène en Tlacaxipehualiztli. En effet, Durán souligne que l'essence du rite, dont les protagonistes étaient, encore une fois, les représentants des dieux des quartiers de Tenochtitlan, consistait à marcher dans les quatre directions cosmiques. Nous pouvons interpréter ce geste comme une allusion aux événements mis en scène à Teotihuacan lors du lever du soleil, mais aussi comme une référence au style particulier de la marche divine.

Le document de Sahagún nous fournit aussi le moyen d'analyser l'aspect des cortèges qui accompagnaient les *ixiptlas* lors de leurs déplacements dans l'espace urbain de la ville insulaire. En effet, les représentants divins se promenaient souvent entourés par un groupe de personnes, qui pouvaient être des prêtres, des membres de la corporation qui offrait l'esclave en sacrifice, ou simplement à ceux qui appartenaient à un quartier. Le message véhiculé par l'emploi des verbes *colobuia* : « entourer quelqu'un » et *tepehuia* : « s'amasser autour de quelqu'un » est celui d'un groupe compact et fermé de personnes dont le but principal était, visiblement, d'éviter la fuite de la personnification ou permettre la protection de l'effigie transportée. De plus, les exemples étayés dans le *Codex de Florence*, attestent de l'équivalence totale existant entre la personnification divine et son effigie. Il est question, en effet, du cortège qui amenait l'*ixiptla* de Toci au marché, avant sa mise à mort, en Ochpaniztli⁷¹⁸, ainsi que du déplacement qui permettait aux prêtres de Paynal de ramener sa statue au sommet du Templo Mayor, après avoir participé au rite sacrificiel de Xocotl Huetzi⁷¹⁹. De manière significative, la même description est donnée pour le cortège des jeunes filles qui amenaient les paquets remplis de sept épis de maïs au Cinteopan, en Huey Tozoztli. Le maïs, appelé Cinteotl, était transporté à l'intérieur de paquets sacrés que le document, de par la description qui nous est livrée, compare sans hésitation le rôle joué par les personnifications vivantes et les statues des divinités⁷²⁰.

⁷¹⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 30, p. 119).

⁷¹⁹ *Ibidem*, chap. 29, p. 115.

⁷²⁰ *Ibidem*, chap. 23, p. 63.

6.4. Les jeux rituels dans le cycle des vingtaines

6.4.1. Les défis agonistiques et la capture des dieux

Après l'analyse des rituels analysés tout au long du cycle des cérémonies mensuelles, le moment est venu d'aborder, de manière globale, l'étude d'une catégorie spécifique de rites, qu'on peut dénommer, en suivant la définition proposée par López Austin, « jeux rituels »⁷²¹. Pour ce qui est de cette étude, nous nous limiterons à l'analyse des défis agonistiques entre guerriers ou ceux qui aspiraient à le devenir. Ces phénomènes, qui ont été étudiés de manière précise par la chercheuse polonaise Agnieszka Brylak (2011), présentent une série d'éléments communs. Avant tout, il s'agissait de défis agonistiques qui impliquaient la participation de jeunes garçons ou de guerriers. La preuve était souvent rattachée à une démonstration d'habileté, soit dans la course, soit dans la montée d'un mât, et avait pour but l'appropriation d'une représentation divine. Cette dernière pouvait être symbolisée par une effigie ou par des aliments en pâte *tzollli*, ou bien par une *ixiptla* vivante de la divinité. Nous présentons un tableau dont la finalité est un résumé des différents contextes cérémoniels où ces défis avaient lieu.

Tableau n° 5 : les défis agonistiques dans les fêtes de vingtaines selon l'*Historia general* et l'*Historia de las Indias*

Toxcatl (HG)

Moment de la fête	Moment de la journée	Personnes impliquées	Activités	Parcours
18 ^e jour	Vers le coucher du soleil	Les jeunes robustes qui portaient le pagne ; les jeunes guerriers experts ; les maîtres des jeunes	Lancement des flèches <i>tlatzontectli</i> (vraisemblablement vers l'effigie et les ossements de pâte)	Du pied au sommet du Templo Mayor

Toxcatl (HI)

Moment de la fête	Moment de la journée	Personnes impliquées	Activités	Parcours
19 ^e jour	Coucher du soleil	Jeunes filles du <i>calmecac</i> ; vieux prêtre ; jeunes garçons ; prêtre	Lancement des flèches (« <i>cañas</i> ») vers le haut du temple ; course pour s'emparer de la pâte d'amarante ; les quatre premiers garçons étaient	De la base au sommet du Temple de Tezcatlipoca

⁷²¹ Dans son texte, le chercheur mexicain décrit non seulement les défis entre combattants, mais aussi les *Tlahuabnanaliztli*, les escarmouches rituelles, les persécutions, les châtiments des ministres du culte en Etzalcualiztli, les exercices dans l'activité cynégétique en Quecholli et, finalement, les « courses fleuries » qui prenaient place en Huey Tecuilhuil et Tititl (López Austin 1967).

			récompensés ; pâte considérée comme relique	
--	--	--	---	--

Huey Tecuilhuitl (HI)

Moment de la fête	Moment de la journée	Personnes impliquées	Activités	Parcours
Le jour de la fête	Coucher du soleil	Jeunes filles ; jeunes garçons du <i>calmecac</i>	Dépôt des fleurs au sommet du Grand Temple par les jeunes filles ; course des jeunes garçons pour s'emparer des fleurs	Du <i>Huey Tzompantli</i> au sommet du Temple de Huitzilopochtli

Xocotl Huetzi (HG)

Moment de la fête	Moment de la journée	Personnes impliquées	Activités	Parcours
20 ^e ou 21 ^e jour	Après-midi	Celui qui a capturé le <i>xocotl</i> ; les vieux hommes (du <i>calpulli</i> ?) ; les prêtres <i>cuacuacuiltin</i>	Capture du <i>xocotl</i> ; <i>xocotl</i> lancé au sol et divisé entre les gens ; maître du <i>xocotl</i> ramené dans le temple et orné ; ramené à la maison accompagné avec les armes de l'effigie	De la cour au sommet du Temple de Xiuhtecuhtli

Xocotl Huetzi (HI)

Moment de la fête	Moment de la journée	Personnes impliquées	Activités	Parcours
19 ^e jour	Une heure avant le coucher du soleil	Jeunes garçons du <i>calmecac</i> , qui étaient les fils des nobles ; prêtres âgés	Capture du <i>xocotl</i> ; division entre quatre garçons ; percement des oreilles ; jeûne de quatre jours et bain rituel	De la cour au <i>calmecac</i> (du Temple Mayor ?)

Ochpaniztli : le *Tizapaloztli* (HG et HI)

Moment de la fête	Moment de la journée	Personnes impliquées	Activités	Parcours
20 ^e jour	Coucher du soleil	Les guerriers, l' <i>ixiptla</i> de Toci, les gens, le <i>tlatoani</i>	Course sur l' <i>Apetlac</i> pour s'emparer du gypse et des plumes blanches ; course et bataille entre guerriers persécutés par l' <i>ixiptla</i> de Toci	De l' <i>Apetlac</i> du Temple Mayor au Tocitlan

Quecholli (HI)

Moment de la fête	Moment de la journée	Personnes impliquées	Activités	Parcours
La veille du début du mois	A l'aube	Vieux prêtre représentant de Camaxtli ; jeunes garçons du <i>calmecac</i> habillés comme des chasseurs	Lancement de flèches vers le sommet du temple et l' <i>ixiptla</i>	En bas de la Pyramide de Camaxtli

Panquetzaliztli (HG)

Moment de la fête	Moment de la journée	Personnes impliquées	Activités	Parcours
21 ^e jour	?	Jeunes garçons ; guerriers <i>tiachcabuan</i> ; le prêtre <i>tlenamacac</i>	Course ; lancement des <i>tlachieloni</i> au dessus de l'effigie en pâte de Huitzilopochtli ; percement des oreilles des guerriers de la part du <i>tlenamacac</i> ; capture de l'effigie	Depuis Acachinanco à la Porte de l'Aigle, au sommet du Templo Mayor ; du sanctuaire de Huitzilopochtli aux maisons des guerriers

Comme le démontre le tableau ci-dessus, les protagonistes de ce rite pouvaient être des jeunes guerriers experts, les *telpochtequibhuaque*⁷²², les maîtres des jeunes, les *tiachcabuan*, les jeunes hommes qui vivaient dans le *calmecac* ou bien des jeunes garçons dont le rôle social n'est pas défini. Il est également possible d'entrevoir un schéma général, auquel échappent, pour deux raisons différentes, la vingtaine de Xocotl Huetzi et de Quecholli. En effet, ces jeunes aguerris étaient appelés à se placer au pied d'un corps pyramidal – le Templo Mayor, le Temple de Tezcatlipoca ou celui de Camaxtli – et à décocher des projectiles – des flèches *tlatzontectli*, des roseaux⁷²³ ou des hampes dont la terminaison présente un *tlachieloni* – vers le haut de l'édifice ou bien dans le sanctuaire de la divinité. Il n'est pas difficile d'établir les liens communs aux représentations divines qui faisaient l'objet de cette course rituelle. Dans le récit de Toxcatl, tout comme dans celui de Xocotl Huetzi et Panquetzaliztli, il s'agissait des effigies de graines d'amarante qui personnifiaient Huitzilopochtli, Tezcatlipoca⁷²⁴ et Otontecuhtli, un aspect de Xiuhtecuhtli. En ce qui concerne la célébration tlaxcaltèque de Quecholli, il s'agissait de l'*ixiptla* du vieux dieu Camaxtli, représenté par le ministre du culte le plus âgé du temple. Toutes ces figures n'étaient qu'une image du guerrier captif promis au sacrifice⁷²⁵, et elles n'étaient pas seulement capturées métaphoriquement, mais elles étaient aussi, par conséquent, sacrifiées et consommées rituellement. Effectivement, selon Durán, les quatre premiers guerriers

⁷²² Alors qu'Anderson et Dibble (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 24, p. 72) traduisent ce mot par « the young seasoned warriors », Wimmer traduit par « ceux qui sont en charge des jeunes gens » (Wimmer 2006, s.v. *tiachcabuan*).

⁷²³ Nous pouvons deviner la relation étroite existant entre les roseaux et les flèches dans un passage de la *Relación geográfica* d'Acolman (1985-1986, p. 216), portant sur la description de la vingtaine de Quecholli. Les gens du peuple prenaient des roseaux et ils les emplumaient comme s'il s'agissait de flèches.

⁷²⁴ Comme expliqué dans le chapitre consacré à la vingtaine de Toxcatl, nous partageons, avec Olivier, l'idée qu'il existait deux effigies de pâte d'amarante : une personnifiant le Colibri de la gauche, et l'autre le Seigneur au Miroir Fumant.

⁷²⁵ Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Xiuhtecuhtli en tant qu'Ocotecuhtli et Mixcoatl-Camaxtli avaient tous, à bien des égards, d'étroites relations avec le symbolisme du guerrier défunt qui se transformait en étoile ou oiseau.

qui s'emparaient des ossements de *tzoalli*, en Toxcatl, les gardaient comme des reliques et leur consommation est sans doute envisageable. Nous n'avons pas de données par rapport au destin de l'effigie de Huitzilopochtli, dans la même vingtaine mais rappelons que, selon le Dominicain, elle était placée à l'intérieur d'une structure aux connotations funéraires, qu'on peut rattacher aux fonctions du *tlacochcalli*. Celui qui capturait le *xocotl*, selon les informateurs de Sahagún, s'emparait de ses armes et était obligé de fournir les semences nécessaires au façonnage de l'effigie qui aurait été préparée l'année suivante. Selon Durán, les jeunes garçons vainqueurs étaient à nouveau quatre. Si le symbolisme militaire évoqué jusqu'à présent n'était pas suffisant, nous attirons l'attention sur le fait que, comme évoqué dans l'étude de la vingtaine de Xocotl Huetzi, chacun de ces garçons s'emparait d'une partie du corps de l'effigie, exactement comme lors de la capture d'un combattant. Comme évoqué en Xocotl Huetzi, sur le champ de bataille, un guerrier à sa première expérience pouvait partager le mérite de son premier assujettissement avec cinq autres compagnons au maximum. Le partage du corps divin se réalisait aussi en Panquetzaliztli⁷²⁶. En ce qui concerne Quecholli, il importe de signaler que le vieux Camaxtli, après ce rituel et après avoir participé aux rites qui se déroulaient dans le Zacatepec, retournait à sa demeure et ne faisait plus d'apparition en public. Son rôle, en effet, était substitué par celui du jeune Camaxtli-Mixcoatontli. Cet acte de rajeunissement divin prenait probablement la forme d'une mise à mort symbolique, qui permettait le remplacement du vieux représentant de la divinité par le nouveau⁷²⁷. Brylak n'analyse pas ce dernier épisode rituel, probablement en raison de l'absence d'une véritable compétition agonistique entre les garçons qui y prenaient part. En revanche, elle compte le *Tizapaloliztli* et la *Xochipayna* parmi ces jeux rituels⁷²⁸. Il est vrai que ces deux exemples, tout comme les rites que nous venons d'analyser, comportent un défi entre guerriers et l'appropriation d'un captif symbolique, représenté par les plumes blanches et le gypse ou par les fleurs. Toutefois, dans le *Tizapaloliztli*, il n'est pas question du lancement des flèches, ni de la capture d'un représentant divin, et aucun élément ne nous permet de

⁷²⁶ Il importe de signaler que, selon Tapia (1988, p. 107), avant de partir à la guerre, les chefs militaires buvaient un liquide gardé dans la même chambre que celle contenant l'idole façonnée avec toutes les semences du sang d'enfants. Nous trouvons donc encore un lien entre les cérémonies à l'apanage des chefs militaires et celles qui avaient pour protagonistes ces jeunes combattants.

⁷²⁷ Nous verrons qu'un rajeunissement analogue se vérifie lors des cérémonies en l'honneur de Xiuhtecuhtli-Huehuetotl, pendant la vingtaine d'Izcalli. Les vingt jours du mois, en effet, prévoyaient la fabrication de deux effigies en bois du dieu. La première était probablement une image du vieux dieu igné, tandis que la seconde, appelée Milintoc, faisait référence à la même entité surnaturelle en tant que jeune divinité.

⁷²⁸ Brylak (2011, pp. 124-129).

savoir quelle était la récompense prévue pour le combattant qui arrivait à s'emparer de ce trophée. La chercheuse polonaise fait deux réflexions majeures : avant tout, le symbolisme de ces manifestations ludiques faisait allusion à la capture d'une relique divine, exactement comme, sur le champ de bataille, l'objectif était la capture d'un prisonnier. Ensuite, ces actes représentaient la transposition d'une bataille réelle sur le plan symbolique, à travers le geste qui consistait à lancer les flèches vers l'objectif de la course. En reprenant les données issues des travaux de Graulich et Olivier sur l'équivalence existant entre la guerre et la chasse, Brylak considère que le but des jeunes guerriers, appelés à batailler pour la possession des reliques, était de « chasser » les captifs représentés sous forme d'ossements en pâte *tzoalli*⁷²⁹. Pour notre part, nous considérons la présence d'encore deux éléments tout à fait fondamentaux pour insérer ces jeux agonistiques dans un contexte éminemment militaire. Premièrement, le lancement des flèches était, par antonomase, l'acte belliqueux mis en œuvre au commencement du combat⁷³⁰. Deuxièmement, il est bien connu que le but de chaque bataille était de franchir la défense ennemie afin de s'emparer de l'effigie divine et du *tlaquimilolli*, soigneusement gardés dans le sanctuaire, au sommet de la pyramide principale de la communauté. Le caractère décisif de cet acte militaire était tellement significatif, que la représentation pictographique conventionnelle de la conquête d'une ville – dans les documents pictographiques appartenant à la tradition culturelle du Mexique central – est précisément celle d'un temple détruit auquel on met le feu. Or, dans un certain nombre d'exemples, cette convention stylistique est accompagnée, voire substituée, par la peinture d'un sanctuaire transpercé par une flèche ou un javelot⁷³¹.

⁷²⁹ *Ibidem*, p. 126. Rappelons que, lors du rituel de Toxcatl, les ossements en pâte d'amarante sont appelés « *presa* » (Durán 1984, t. I, chap. IV, p. 45). De plus, les jeunes garçons de la fête de Quecholli sont habillés comme des chasseurs, et le lancement des flèches est accompagné de cris de guerre (*Ibidem*, chap. VII, p. 74).

⁷³⁰ López de Gómara (1965, vol. II, p. 141 ; Las Casas 1966, pp. 40-41 ; Motolinía 1971, p. 347 ; Mendieta 1971, p. 130 ; Monjarás Ruíz 1976, p. 257). En outre, les flèches *tlatzontectli* se rattachaient de manière manifeste à l'équipement militaire des victimes sacrificielles prototypiques, les Centzon Huitznahua, puisqu'ils arboraient ces mêmes dards dans le mythe de la naissance de Huitzilopochtli sur le Coatepec (Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 1, p. 3). Ces javelines figuraient aussi dans l'armement militaire employé régulièrement par les Mexicas lors des conflagrations (*Ibidem*, Livre III, chap. 10, p. 29 ; Livre IX, chap. 7, p. 34 ; Livre XII, chap. 20, p. 56 ; chap. 24, p. 68 ; chap. 27, p. 109 ; chap. 31, p. 88 ; Alvarado Tezozomoc 2001, chap. XLVIII, p. 209, chap. LIX, pp. 251-252, chap. XCII, p. 395). Pour un approfondissement relatif à la nomenclature des armes de jet mexica, ainsi que de leur symbolisme, nous renvoyons à Olivier 2004.

⁷³¹ Dans le *Codex Fejérváry-Meyer* (1994), deux illustrations représentent un sanctuaire dont le toit est transpercé par une flèche. Dans la pl. n° 4, qui fait partie des feuilles portant sur les Neuf Seigneurs de la Nuit, le sanctuaire, vu frontalement, héberge un récipient enveloppé dans des cordes, et dont la superficie présente des pointes. Il apparaît associé au signe Tochtli et à Tepeyollotl, selon Selser (1901-1902, pp. 13-

6.2.2. Commencer à voir, commencer à grandir

Finally, it is convenient to finish this analysis by addressing the rewards and the rites that awaited the young distinguished who had managed to « capture the god ». The four young men of Toxcatl were taken to the homes of the priests, where they were bathed and dressed in ornaments. From that moment on, they were considered as being important people, respected and honored⁷³². The « proprietor » of the *xocotl*, according to Sahagún, was taken to the top of the Temple of Xiuhtecuhtli to receive gifts⁷³³. According to the Spanish version, these gifts consisted of jewelry and a brown cloak, with a fringe of rabbit hair and feathers. It was reserved for the one who had accomplished this act of valor. The *cuacuacuiltin* accompanied him there, all playing wind instruments⁷³⁴. In the account of Durán, the four boys were taken to the priestly homes and their ears were pierced with a knife. Then, they had to fast for four days, during which they remained confined. Once the period of penance was over, they were bathed⁷³⁵. A similar treatment awaited the warriors who seized the effigy of Huitzilopochtli, in Panquetzaliztli. The *tlenamacac* pierced their ears with a flint knife and they were taken back to their homes by the ministers of the cult⁷³⁶. Brylak considers that these ritual battles, transposed onto the « safe playing field », did not cause social exclusion, in case of defeat, nor a real or lasting change of status, in case of victory⁷³⁷. We do not share this point of view, in the measure that it is reasonable to believe that these young men accomplished a real « rite of passage ». Several elements demonstrate this. The fasts and seclusions of penitential nature of four days recall very closely the

16). Selon Anders, Jansen et Reyes García (1994, pp. 76-77) la flèche fichée dans le toit est un symbole de conquête ou dégât. Dans la pl. n° 26, se trouve un temple, lui aussi perforé par un javelot, symbole d'attaque et guerre (*Ibidem*, p. 243). Les créneaux de ce temple rappellent l'alternance de symboles solaires – le trapèze renversé surmonté par un triangle – et de chalchihuitl. Un jaguar est représenté à l'intérieur, dans l'attitude de s'emparer des offrandes gardées à cet endroit (Seler 1901-1902, p. 136). Dans le *Codex Zouche-Nuttall* (1992, pl. n° 45, 46, 48, 49, 53, 74, 77, 83), plusieurs planches associent la peinture d'un sanctuaire ou d'une montagne en flammes – éléments qu'on sait partager le même symbolisme – transpercés par une flèche comme symbole de conquête militaire.

⁷³² Durán (1984, t. I, chap. IV, pp. 44-45).

⁷³³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 29, p. 116).

⁷³⁴ Sahagún (1989, t. I, p. 146).

⁷³⁵ Durán (1984, t. I, chap. XII, p. 123).

⁷³⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 34, pp. 146-147).

⁷³⁷ La chercheuse souligne le laps de temps fort restreint pendant lequel le garçon, en Xocotl Huetzi, jouissait de son exploit belliqueux, puisque, une fois ramené chez lui, les ministres du culte retournaient dans leur temple, ce qui décréait l'achèvement des cérémonies (Brylak 2011, pp. 128-129).

réclusion du futur *tlatoani* avant son élection officielle⁷³⁸, ainsi que les périodes de pénitence respectées par la classe noble, guerrière et sacerdotale avant la réalisation d'une fête⁷³⁹. En ce qui concerne le percement des oreilles, rappelons que, en Xocotl Huetzi, le protagoniste recevait une « *manta leonada* ». Or, en Izcalli, ce don était exactement celui reçu par les parrains des enfants auxquels on perçait les oreilles. Il s'agissait d'une cérémonie fort significative, pour les enfants nés pendant les trois années précédentes, où l'on réalisait un rite de purification autour d'un foyer, ainsi que des repas familiaux, des chants, des danses et des beuveries⁷⁴⁰. Comme précédemment illustré, Guilhem Olivier est l'auteur de plusieurs travaux portant sur les rites d'intronisation des futurs souverains. Il démontre que le rite du percement du nez ne symbolisait pas seulement une mort et renaissance rituelles, mais il soulignait aussi une assimilation entre le futur souverain et la victime sacrificielle⁷⁴¹. Olivier souligne, en particulier, comment le verbe *mamali*, « forer, trouser, percer »⁷⁴², est utilisé pendant le rituel du baptême⁷⁴³. De la même manière est qualifiée l'entrée des jeunes garçons dans le *calmecac*⁷⁴⁴. Le chercheur français établit aussi une relation entre le rite qui consistait à orner les oreilles percées des enfants, en Izcalli, avec du coton non tissé, avec la pratique maya analogue dont le but était de consacrer les captifs à leur destin de victimes⁷⁴⁵. Cette correspondance aurait pu signifier que les enfants étaient consacrés à leur avenir d'offrande divine⁷⁴⁶. C'est à la lumière de cette théorie qu'il est possible de mieux comprendre le rite réalisé par les jeunes garçons qui avaient mérité l'honneur de la capture et qui – pour la majorité – n'étaient pas encore entrés dans l'âge adulte. Rappelons qu'en Quecholli, les jeunes garçons qui n'avaient jamais chassé, autrement dit, qui n'étaient jamais partis à la guerre, montaient tous au sommet du Templo Mayor pour y pratiquer un jeûne et s'autosacrifier les oreilles. On disait qu'ils jeûnaient pour les cerfs qu'ils auraient chassés⁷⁴⁷. Il convient aussi de citer le passage de la description de la fête de Panquetzalitzli proposé dans les *Primeros Memoriales*.

⁷³⁸ Sahagún (1950-1982, Livre VIII, chap. 18, p. 63).

⁷³⁹ *Ibidem*, Livre II, chap. 25 ; Annexe, p. 193 ; Sahagún (1989, t. I, p. 182).

⁷⁴⁰ Sahagún (1989, t. I, pp. 175-176).

⁷⁴¹ Olivier (2008b, 2010b et sous presse). À propos des communautés indigènes contemporaines, nous renvoyons à Dehouve (2006a).

⁷⁴² Siméon 1963, p. 224 et Wimmer 2006, *s.v.* *mamali*. Molina (2008, pl. n° 52r) traduit par « *taladrar o barrenar algo* » ; Karttunen (1992, p. 135) donne comme traduction « *to drill a hole through something* ».

⁷⁴³ Sahagún (1950-1982, Livre VI, chap. 37, p. 202) ; Olivier (sous presse).

⁷⁴⁴ *Ibidem*, chap. 40, p. 213 ; Olivier (sous presse).

⁷⁴⁵ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 37, p. 170) ; Olivier (sous presse). Pour ce qui est de la pratique maya décrite, nous pouvons faire référence, à titre d'exemple, à la Stèle 8 de Piedras Negras ou aux linteaux 8 et 16 de Yaxchilan (Schele-Freidel 2000).

⁷⁴⁶ Olivier (sous presse).

⁷⁴⁷ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 33, p. 134).

Pendant la bataille du *Chonchayotl*, si quelqu'un sortait sur le chemin, il était pris et ramené devant l'effigie de Huitzilopochtli. À cet endroit, on lui perçait les oreilles et on le prenait par les cheveux. Dans ce contexte, l'assimilation du malheureux, symboliquement capturé, avec le traitement réservé aux victimes sacrificielles, est tout à fait manifeste⁷⁴⁸. Une conclusion tout à fait similaire peut être tirée de l'analyse de la version nahuatl de Xocotl Huetzi. En effet, l'action pendant laquelle les vieux prêtres de Xiuhtecuhtli saisissaient le *xocotlamani*, pour le ramener au sommet de la pyramide du dieu, est décrite à travers l'utilisation du verbe *âna*. Or, comme nous l'avons précédemment analysé, cette forme verbale était utilisée pour véhiculer le concept de la capture de quelqu'un qui bouge ou qui résiste, autrement dit, un prisonnier⁷⁴⁹. Selon les Annexes du Livre II, ceux qui montaient en courant au sommet du sanctuaire de Huitzilopochtli, déposaient les insignes appelées *ezpanitl*⁷⁵⁰ et, avant de descendre, ils réalisaient un *tlayahualoliztli*⁷⁵¹. Ce dernier renseignement paraît essentiel pour prouver le symbolisme sacrificiel, apanage de cet acte rituel. Même si le texte ne nous dit pas autour de quoi les jeunes guerriers réalisaient ce parcours circulaire, rappelons, en effet, que la procession en rond autour de la pierre sacrificielle ou du *cuanhxicalli*, situés au sommet de la pyramide du Colibri de la gauche, était l'une des cérémonies réalisées par les futures victimes sacrificielles avant leur mise à mort. Cela avait lieu à deux moments : lors de leur présentation officielle lors de l'arrivée dans la ville et comme rite pré-sacrificiel englobé dans le *Xalaquia*⁷⁵². Nous pouvons franchir encore un pas. Le texte nahuatl, dans le passage portant sur l'arrivée des jeunes guerriers dans le sanctuaire de Huitzilopochtli, explique qu'une fois accomplie leur mission, ils tombaient au sol, épuisés. À ce moment là, le *tlenamacac* leur perçait les oreilles, « *ic oallachia, injc mozcalia* », traduit, par Anderson et Dibble, par « so that they opened their eyes, so that they revived »⁷⁵³. *Mozcalia* est dérivé de la forme verbale *izcalia*, ce qui signifie

⁷⁴⁸ Nous avons déjà eu l'occasion de souligner l'importance du rite réalisé par les maîtres des captifs, la nuit avant la mise à mort du prisonnier, c'est-à-dire la coupure de la mèche de cheveux, réceptacle d'une des entités animiques de l'être vivant.

⁷⁴⁹ Wimmer (2006, *s.v.* *âna*) ; Launey (1981, p. 49).

⁷⁵⁰ Littéralement cela signifie « bannière sanglante » (Wimmer 2006, *s.v.* *ezpanitl*). Il s'agissait d'un élément qui faisait partie de la tenue de Huitzilopochtli. La description de son effigie, lors de son façonnage, en Toxcatl, relate que « sa bannière sanglante était entièrement en papier peint, ensanglanté de couleur rouge »/« *in jezpan çan amatl catca, tlapalli injc tlaçnyllolli tlaezicnyllolli* ». Des bannières sanglantes décoraient aussi son bouclier (Sahagún 1950-1982, Livre XII, chap. 19, pp. 52-53).

⁷⁵¹ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 176).

⁷⁵² Par rapport aux exemples tirés du *Codex de Florence*, voir Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 33, p. 138, pour Quecholli, et chap. 37, p. 163, pour Izcalli).

⁷⁵³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 34, p. 146).

« faire revivre, réprimander, éduquer quelqu'un »⁷⁵⁴. Nous retrouvons, à nouveau, l'allusion à une renaissance. De plus, il importe de souligner que l'association de ces deux verbe, *huallachiya* et *mozçalia*, définit précisément le concept de « prendre de l'expérience, murir, grandir »⁷⁵⁵. L'action de voir, d'observer les choses, peut être considérée comme étant une métaphore pour exprimer la croissance, avoir atteint l'âge adulte, l'âge de l'expérience. Il est peut-être possible d'envisager, par conséquent, que l'utilisation des sceptres *tlachieloni* dans ce défi rituel n'était pas fortuite. Voir le dieu à travers l'instrument optique pouvait traduire l'idée d'avoir atteint un niveau majeur de maturité, ce qui comportait une sorte de mort et renaissance symbolique. N'oublions pas que « voir le dieu en face », c'est-à-dire exactement ce que faisaient les jeunes guerriers de Panquetzalitzli, était un synonyme de « mourir »⁷⁵⁶. C'était à travers les trous de leurs boucliers, provoqués par le lancement de flèches, que les défunts solaires les plus courageux – les combattants qui mouraient en guerre ou sacrifiés – observaient l'astre diurne⁷⁵⁷. Nous revenons, par conséquent, au même thème abordé lors de la description du *Tizapaloliztli* : l'assimilation du guerrier victorieux au prisonnier destiné à s'envoler vers le firmament des défunts divinisés. À travers ces défis militaires, les jeunes protagonistes, aspirants guerriers ou combattants renommés, se battaient entre eux pour conquérir les symboles divins de leur rôle de *tlamani*, réel ou désiré. L'acquisition de ces mêmes symboles, véritable rite de mort et renaissance, faisait d'eux des victimes sacrificielles potentielles.

⁷⁵⁴ Wimmer 2006, (*s.v.* *izçalia*). Molina traduit *Izçalia.nino*. par « *avivar, tornar en sí, o resusitar* », tandis que *Izçalia.nite*. est « *avivar a sí o a otro, o doctrinarlo y corregirlo de palabra o con castigo* » (Molina 2008, f° 48v). Selon Siméon (1963, p. 208) cette forme verbale veut dire « revivre, reprendre ses sens, ressusciter, se rétablir » ; la forme négative *ayamo mo-ççalia* veut dire « il ne se conduit pas encore, il est encore jeune ». Le verbe *huallachiya*, littéralement « venir voir » est formé à partir de l'union de *tlachiya* avec le directionnel *bûal*.

⁷⁵⁵ Ce détail est indiqué par Wimmer, qui tire son exemple de la documentation d'Andrés de Olmos. La phrase « *in âxcan achitzin ôtibuâllachix, ôtibuâlmozçalih* » est traduite aussi par « maintenant qu'un peu tu as commencé à voir, tu as commencé à grandir » (Wimmer 2006, *s.v.* *huallaciya ; izçalia*). Les informateurs de Sahagún, pour caractériser la figure de l'artisan, disaient « *mozçaliâni, mozçalia, mibmati* », « il est expérimenté, il a de l'expérience, il est avisé » (Sahagún 1950-1982, Livre X, chap. 7, p. 25 ; Wimmer 2006, *s.v.* *mozçaliâni*). La forme verbale *mozçaliqui*, dans le dictionnaire de Molina (2008, f° 61r), est traduit par « *resusitado de muerte a vida o corregido y emmendado* ».

⁷⁵⁶ Sahagún (1950-1982, Livre III, chap. 3, p. 49 ; Livre IX, chap. 14, pp. 66-67).

⁷⁵⁷ Les trous dans le bouclier étaient un signe de courage et valeur dans le combat, tandis que le fait de ne pas avoir le bouclier percé par au moins un trou signifiait ne jamais pouvoir regarder le visage du soleil (Sahagún 1950-1982, Livre III, chap. 3, p. 49).

Annexe n° 1 : Signification et contextes d'utilisation du mot « *ixpan* »

« Ixpan » (*ixpan, jspan, jxpan*)

Signification	Contexte et activités rattachées
« <i>Devant, en présence de</i> » Concerne : 1) Une personne ou à une <i>ixiptla</i> , effigie divine ou personnification vivante.	Corpus de rituels effectué devant l'effigie d'une divinité : - Déposition d'offrandes : herbe <i>yauhtli</i> ; encens ; nourriture et boissons ; sang ; tabac ; - Décapitation d'oiseaux ; - Sacrifices ; - Rite du <i>tlalqualiztli</i> : « manger la terre » ; - Rite du <i>tlachpanaliztli</i> : « balayage » ; - Rite du <i>nezacapecthemaliztli</i> : « déploiement sur un lit de paille » ; - Crémation de papiers, ornements et nourriture ⁷⁵⁸ .
2) Une localisation géographique	- Est dit du Poyauhtlan situé « <i>aux pieds et devant le Tepetzinco</i> » ; - Est dit de Paynal qui passe « devant » Chapultepec lors de la procession de Panquetzaliztli ⁷⁵⁹ .
3) Un édifice	<u>La cour du temple</u> : En Izcalli, danse du souverain devant la pyramide de Xiuhtecuhli ⁷⁶⁰ .

Les contextes liés au Temple de Huitzilopochtli

Signification	Contexte et activités rattachés
« <i>Devant, en présence</i> », « <i>cerca de los pies</i> »	Corpus de rituels effectué devant l'effigie : - Déposition d'offrandes : nourriture ; fleurs ; encens ; sang. - Décapitation d'oiseaux ; - Sacrifices - Coupure des oreilles avec un couteau de silex. ⁷⁶¹

⁷⁵⁸ Déposition d'offrandes d'herbe *yauhtli* : Sahagún 1950-1982, Livre I, chap. 11, p. 21. Offrandes d'encens : *ibidem*, p. 22 ; chap. 13, p. 29 ; chap. 19, p. 41 ; Livre IV, chap. 2, p. 6 ; chap. 8, p. 29 ; chap. 25, p. 87. Offrandes de nourriture : Livre I, chap. 13, p. 29 ; Livre II, chap. 23, p. 62 et 65 ; chap. 31, p. 128 ; chap. 37, pp. 160-161 ; Livre IV, chap. 8, p. 29 ; Livre IX, chap. 6, p. 28. Offrandes de sang : Livre I, chap. 19, p. 41 ; annexe, p. 57. Offrandes de tabac : Livre IV, chap. 8, p. 29. Décapitation d'oiseaux : Livre I, chap. 13, p. 29 ; Livre II, annexe, p. 198 ; Livre IV, chap. 25, p. 87. Sacrifices : Livre I, annexe, pp. 70-74 ; Livre II, chap. 29, p. 115 ; annexe, p. 197 ; Livre IV, chap. 2, p. 6. Rite du *tlalqualiztli* : Livre II, chap. 24, p. 68 ; annexe, p. 195. Rite du *tlachpanaliztli* : Livre II, annexe, p. 199. Rite du *nezacapecthemaliztli* : Livre II, annexe, p. 205. Crémation de papiers, ornements et nourriture : Livre IV, chap. 25, p. 87.

⁷⁵⁹ Référence à une localisation géographique : Livre II, chap. 20, p. 43 ; chap. 34, p. 145.

⁷⁶⁰ Référence à un édifice : Livre I, chap. 13, p. 30 ; Livre II, chap. 34, p. 148.

⁷⁶¹ Déposition d'offrandes de nourriture : Livre XII, chap. 19, p. 53. Offrandes de fleurs : Livre II, chap. 28, p. 109. Offrandes d'encens : Livre IV, chap. 21, p. 78 ; Livre VIII, chap. 18, pp. 63-64. Offrandes de sang : *ibidem* ; annexe, p. 81. Décapitation d'oiseaux : Livre II, annexe, p. 198. Sacrifices : Livre I, Annexe, pp. 70, 72, 74 ; Livre II, Annexe, p. 197 ; Livre VIII, chap. 18, p. 65. Coupure des oreilles avec un couteau de silex : Livre II, chap. 34, p. 146.

<p>Au pied de la pyramide :</p> <ul style="list-style-type: none"> - Sur la plateforme, dans l'<i>apetlac</i> ; - Dans la cour, dans le <i>cuanhxicalco</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - Dépôt d'offrandes ; - Alignement des futures victimes sacrificielles ; - Réalisation du rituel « <i>Xalaquia</i> »⁷⁶² .
---	--

⁷⁶² Déposition d'offrandes au pied de la pyramide : Livre IX, chap. 8, p. 37. Alignement des futures victimes sacrificielles : Livre IX, chap. 14, p. 65. Réalisation du rite « *Xalaquia* » : *Ibidem*, p. 63.

IX

Izcalli

Selon les informateurs indigènes de Sahagún, le nom de la dix-huitième vingtaine du calendrier solaire mexica voulait dire « croissance ». Ce nom était dû au rituel d'étirement des enfants qui se réalisait durant ce mois. Il consistait, notamment, à « allonger » les enfants en les tirant par le cou, afin de les faire grandir rapidement⁷⁶³. D'après Durán, le sens du mot était « grandir », puisqu'il viendrait de la forme verbale *mozcaltia*⁷⁶⁴. Jacinto de la Serna et le *Codex Tovar* donnent, comme traduction, « renaître » ou « revivre »⁷⁶⁵. Le *Codex Telleriano-Remensis* et le *Codex Vaticanus A* traduisent par « *biveza* » ou « *habilidad* »⁷⁶⁶. Selon le calendrier solaire en vigueur en 1519, ce mois tombait entre le 19 janvier et le 7 février, tandis que, selon le décalage proposé par Graulich, la période correspondante aurait été celle comprise entre le 21 août et le 9 septembre⁷⁶⁷. Selon Kirchhoff, les deux vingtaines ignées de Xocotl Huetzi et Izcalli divisaient l'année en deux moitiés équivalentes ; elles représentaient le début d'un cycle : la saison sèche et la saison des pluies⁷⁶⁸.

La vingtaine avec laquelle s'achevait l'année solaire mexica était consacrée, tout comme Xocotl Huetzi, au Seigneur de Turquoise, le dieu du feu Xiuhtecuhtli. L'analyse conjointe des célébrations, dans le corpus des sources coloniales et pictographiques, met en évidence comment la liturgie religieuse juxtaposait au culte au feu celui des entités surnaturelles lunaires liées au pulque et, de manière générale, à la dimension humide et aquatique de l'univers mésoaméricain.

Tous les quatre ans, les célébrations d'Izcalli atteignaient un faste remarquable. En effet, la fragmentation chromatique des instances ignées colorait le rite sacrificiel de connotations cosmogoniques, inhérentes à la personnalité divine de Xiuhtecuhtli, le

⁷⁶³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 37, p. 165-166).

⁷⁶⁴ Durán (1984, t. I, chap. XXI, p. 291).

⁷⁶⁵ Serna (1892, p. 326) ; Kubler-Gibson (*Codex Tovar*) 1951, p. 34. La même interprétation est adoptée par López Austin (1985, p. 272) et Graulich (1999, p. 191).

⁷⁶⁶ *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pl. n° 6v, p. 17) ; *Codex Vaticanus A* (1900, pl. n° 51r, p. 36).

⁷⁶⁷ Graulich (1999, p. 191).

⁷⁶⁸ Kirchhoff (1983, p. 15).

Seigneur du Quadruple⁷⁶⁹. Selon le *Codex Telleriano Remensis*, Izcalli représentait la commémoration de l'une des ères du passé, celle qui s'était achevée par le feu. La fin des époques précédentes était à l'honneur, respectivement, dans les vingtaines d'Atemoztli – avec la commémoration de la destruction du monde par l'eau – et de Tititl, par les vents violents⁷⁷⁰.

1. La fête d'Izcalli dans l'œuvre de Bernardino de Sahagún

1.1. Le récit des « *Primeros Memoriales* »

Les informateurs de Tepepulco relatent que, le dixième jour du mois, on mangeait des *tamales* de *huauquilitl*, et des feuilles d'amarante bouillies qu'on consommait en légume⁷⁷¹. Le vingtième jour du mois mourait la personnification d'Ixcozauhqui, donnant lieu à l'« étirement » des jeunes garçons pour qu'ils grandissent. La même cérémonie se réalisait avec les arbres, les magueys et les nopals, dont le but consistait aussi à les faire pousser. Après le sacrifice de l'*ixiptla* d'Ixcozauhqui, tout le monde dansait. Cet esclave, choisi pour personnifier le dieu, était baigné pendant les vingt jours du mois avec de l'eau chaude ; on lui offrait de la bonne nourriture et on lui assignait, en tant que gardienne, une femme de joie qui dormait avec lui⁷⁷². Après la mort de l'*ixiptla*, c'était elle qui prenait tous ses vêtements. Tous les quatre ans avaient lieu des cérémonies pendant lesquelles les nobles et les seigneurs dansaient et où l'on enivrait les enfants. Cela avait lieu dans le temple d'Ixcozauhqui, où l'on dansait. Pendant la nuit, on réalisait une procession, tout à fait semblable, selon les informateurs, à celle qui se déroulait pendant le mois d'Atemoztli⁷⁷³.

⁷⁶⁹ En faisant référence aux renseignements des informateurs de Sahagún (1950-1982, Livre II, p. 33), plusieurs auteurs (Castillo 1971, pp. 75-104 ; Limón Olvera 2001a, pp. 152-153) inclinent à considérer la fête célébrée tous les quatre ans comme étant l'occasion d'ajouter un jour au compte du cycle solaire, afin d'ajuster le calendrier au temps astronomique. Cette hypothèse est rejetée par Graulich (1999, pp. 41-55 ; 2000a, pp. 293-327 ; 2002b).

⁷⁷⁰ *Codex Telleriano-Remensis* (1899, pp. 16-17 ; pl. n° 5v, 6r, 6v) ; Graulich (1999, pp. 172-173).

⁷⁷¹ Wimmer (2006, s. v. *huauquilitl*).

⁷⁷² La traduction de ce passage proposée par Sullivan (1997, p. 67) semble faire allusion à la possibilité qu'il soit question de la présence de plusieurs esclaves baignés, et non pas seulement d'un.

⁷⁷³ Jiménez Moreno (1974, p. 64). La forme verbale utilisée dans le texte est "*tlayahualolo*", que nous avons vu correspondre à un verbe impersonnel signifiant « on va en procession » (Wimmer 2006, s.v. *tlayahualolo*). Cependant, le texte nahuatl de la fête d'Atemoztli ne fait aucune mention d'une procession (*Ibidem*, pp. 58-59).

En ce qui concerne l'illustration de la fête qui accompagne le texte, il est fondamental de souligner, avant tout, les remarques de Gabriel Espinosa Pineda, focalisées sur les ressemblances manifestes existant entre cette planche des « *Primeros Memoriales* » et la planche consacrée à la fête d'Atemoztli⁷⁷⁴. En dépit d'un espace différent, l'auteur signale effectivement la même composition des figures. Selon le chercheur mexicain, ces analogies trouveraient leur explication précisément dans le passage précédemment cité, où l'on dit que la procession qui se déroulait en Izcalli était identique à celle qui avait lieu en Atemoztli. Selon Espinosa Pineda, le *tlacuilo* aurait librement interprété le texte en étendant les ressemblances relatives à la procession décrite en Izcalli à la totalité des cérémonies du mois⁷⁷⁵.

La scène est divisée en deux parties (Fig. 107). Au niveau supérieur, en position centrale, est visible le temple du dieu. Il est vu frontalement et formé par cinq marches. Les linteaux et le chambranle sont rouges, ce qui correspond aux mêmes caractéristiques et au même degré de stylisation que sur les planches précédemment analysées. À l'intérieur du temple, le dieu Ixcozauhqui arbore sa peinture faciale jaune et noire ainsi qu'un sceptre *tlachieloni*. Son corps est entièrement recouvert par un manteau jaune, sur lequel est posé un bouclier ; à côté de ce dernier est visible le déguisement en forme de serpent de feu du dieu. À gauche du temple est représenté un personnage debout dont l'identité est discutée. En effet, il arbore les attributs typiques à la fois des seigneurs et des prêtres, tels que le diadème *xiuhuitzollí*, la calebasse et le sac à encens. Dans la main droite, il tient ce qui a été interprété comme étant une hache ou une épine de maguey⁷⁷⁶. À droite du temple, une femme, debout sur une natte, tient dans les mains un bol de pulque écumant. Dans la partie inférieure est représentée une file de personnages composée de deux femmes et de deux hommes. Debouts sur une natte, ils portent tous une espèce de couronne *amacalli* sur la tête ainsi qu'un bol de pulque. Un récipient, lui aussi rempli de pulque, est représenté à côté de chaque personnage.

⁷⁷⁴ Effectivement, la fête d'Atemoztli, dans les *Primeros Memoriales*, montre un agencement de l'espace tout à fait similaire. Les seules différences sont représentées par les atours de la divinité, montrée devant son temple, et par le nombre de personnes qui participent à la procession illustrée dans la partie inférieure de la feuille (Jiménez Moreno 1974, pl. n° 252v).

⁷⁷⁵ De fait, l'auteur considère la planche d'Izcalli comme étant une copie peu soignée de celle consacrée à Atemoztli, même sans entrer dans les détails d'une étude complète relative à l'exécution et au style (Espinosa Pineda 2010, p. 113).

⁷⁷⁶ Jiménez Moreno (1974, p. 64).

Tableau n° 1 : les espaces du culte d'Izcalli selon les « *Primeros Memoriales* » de B. de Sahagún

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
Temple d'Ixcozauhqui	Chaque année	20 ^e jour du mois	<i>Ixiptla</i> d'Ixcozauhqui ; prêtres	Sacrifice de <i>Ixiptla</i> ; danses
	Tous les quatre ans	Après le sacrifice de <i>Ixiptla</i>	Les seigneurs et les nobles ; enfants ?	Danses et éniurement
Lieu où l'on baignait le représentant d'Ixcozauhqui		Tous les jours du mois	Propriétaire ; esclave	Baignade avec eau chaude

1.2. Le récit de l'*Historia general de las cosas de la Nueva España*

Le récit du *Codex de Florence* reprend, en partie, les commentaires de Tepepulco. Il relate que le dixième jour du mois, on célébrait la fête appelée Huauhquiltamalculiztli, ce qui veut dire « consommation de *tamales* faits de feuilles d'amarante ». On disait que Tota, Notre Père, une autre appellation du dieu du feu, « grillait de la nourriture pour lui-même »⁷⁷⁷. Dans les maisons, on offrait d'abord cinq *tamales* au feu, dans un récipient de bois, et d'autres en offrande aux morts, sur leurs sépultures ; les gens âgés buvaient du pulque. Avait lieu ensuite la fabrication d'une image du dieu, construite à partir d'une structure en bois. Elle portait un masque fait de pierres vertes et de turquoises et une couronne de plumes de quetzal caractérisée par la présence de deux bâtons pour allumer le feu. À la base de la couronne de plumes, on cousait des cheveux blonds qui retombaient jusqu'aux au bas du dos de l'effigie. La figurine portait un manteau, lui aussi, constitué de plumes de quetzal ; elle était dressée sur une natte faite de peau de jaguar et placée devant un brasier. À minuit, les prêtres utilisaient les bâtons pour allumer le feu. À l'aube, de jeunes garçons se rassemblaient afin de donner aux hommes âgés les serpents et

⁷⁷⁷ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 37, p. 159). La version espagnole dit « *nuestro padre el fuego tuesta para comer* » (Sahagún 1989, t. I, p. 171).

les petits animaux qu'ils avaient capturés pendant les dix jours précédents⁷⁷⁸ pour qu'ils soient jetés dans le feu. Le texte espagnol signale que les hommes se trouvaient près de la maison du *calpulli* où se trouvait l'effigie du dieu, devant le brasier⁷⁷⁹. Chacun des « garçons » entraînait dans le lieu où était gardée l'effigie, tournait autour du brasier et, en sortant, recevait un *tamale* fait avec des feuilles d'amarante. Tous les gens du peuple préparaient chez eux cette nourriture – appelée aussi *chalchiubtamalli*⁷⁸⁰ – et en offraient aux membres de la famille. Ces *tamales* étaient également offerts au dieu. Ces *tamales* étaient consommés très chauds et accompagnés d'un ragoût de crevettes, appelé « sauce rouge ». Les enveloppes des *tamales* n'étaient pas jetées dans le feu, mais éparpillées dans l'eau. Après la consommation des *tamales*, on buvait du pulque ; on disait qu'en procédant ainsi « on refroidissait le four », que « les vieux refroidissaient le four dans le temple de Xiuhtecuhtli »⁷⁸¹. Le texte espagnol spécifie que ceux qui buvaient étaient les hommes âgés du *calpulli*, dans la maison du *calpulco* où se trouvait la statue de Xiuhtecuhtli, et qu'ils chantaient devant son effigie jusqu'à la tombée de la nuit⁷⁸². À ce moment du récit, les informateurs de Sahagún relatent également, au chapitre 38, centré sur la cérémonie Huauhquiltamalculiztli, la fabrication d'une effigie en pâte *tzoalli* du dieu, réalisée par les hommes âgés du *calpulli* de Tzonmolco⁷⁸³.

⁷⁷⁸ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁷⁹ Sahagún (1989, Livre II, chap. 37, p. 172).

⁷⁸⁰ *Ibidem*, p. 160. Le mot *chalchiubtamalli* peut se traduire par « *tamales* de jade » (Wimmer 2006, *s. v. chalchiubtamalli*) ou, comme le font Anderson et Dibble, « *tamales* de pierres vertes ».

⁷⁸¹ Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 37, p. 161. Selon López Austin (1985, p. 272), la consommation de cette nourriture représentait l'étape des célébrations pendant laquelle tout le monde pouvait profiter de la chaleur du feu. La première étape de la fête, c'est-à-dire l'interdiction de manger des aliments cuits, coïncidait avec son absence ; son arrivée se représentait par l'allumage du feu nouveau. Finalement, son renforcement se montrait, de manière métaphorique, à travers l'offrande d'animaux aquatiques et d'oiseaux. Ce rituel a été analysé aussi par Danièle Dehouve (2008c, p. 1 et 2009b, pp. 30-31) qui le considère comme étant un exemple de rituel de « théophagie ». Les couleurs de la nourriture représenteraient l'essence du feu, formée par le rouge des flammes et le vert-bleu des braises. De plus, la chercheuse française attire l'attention sur la valeur métaphorique exprimée par la terminologie employée pour décrire les *tamales* – appelés « *tamales* de jade » - et de la sauce – appelée, pour sa part, « de plume d'ara ». Le mot *chamolmoli* se décompose en « *chamolín* », c'est-à-dire un oiseau rouge de la région tropicale, identifié comme étant le perroquet rouge (Wimmer 2006, *s. v. chamolín*) et « *moli* », qui veut dire sauce (*Ibidem*, *s. v. moli*). La jade et la plume, dans cette construction, coïncideraient avec le *difrasismo* nahuatl qui désigne la préciosité. Silvia Limón Olvera, pour sa part, voit dans ce repas la conjugaison de deux éléments primordiaux de la création, c'est-à-dire le feu et l'eau. Les crevettes – aliment aquatique – étaient consommées après avoir été transformées par le feu, tandis que les enveloppes de feuilles de maïs des *tamales*, produit qui avait connu la cuisson sur les flammes, étaient jetées dans l'eau (Limón Olvera 2001a, p. 66).

⁷⁸² Sahagún (1989, Livre II, chap. 37, p. 172).

⁷⁸³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 38, p. 168). En ce qui concerne l'étymologie du vocable Tzonmolco, López Austin le traduit par « le lieu du cheveu assoupli ». Cette interprétation, selon l'auteur, serait supportée par le grand nombre de plumes qu'on utilisait pour couvrir la tête du dieu pendant la fête, ou par le fait qu'on coupait les cheveux des victimes et qu'on leur donnait des plumes blanches (López

Le dernier jour du mois, qui coïncidait avec le vingtième jour et s'appelait *Izcalli tlami*, on fabriquait une nouvelle effigie du dieu, appelé, cette fois-ci, Milintoc. Le masque facial était constitué d'une mosaïque de morceaux de corail ; le visage était rayé horizontalement avec une pierre-miroir noire, le *tezcapoctli*, tandis que sa partie inférieure était noircie avec une pierre noire, le jais. On posait sur sa tête des plumes jaunes de perroquet, tandis que sa touffe de cheveux, à l'arrière de sa tête, était faite de plumes bleues. Il était également orné de ce qu'on appelait « fleurs de feu », formées de plumes noires de dinde. Tous ses vêtements étaient ornés de plumes rouges. Le chapitre consacré à Xiuhtecuhtli, dans le Livre I, ajoute que le dernier jour du mois correspondait aussi au moment de fabrication d'une autre effigie, celle de Motecuhzoma. Devant elle, on décapitait des cailles et on offrait de l'encens⁷⁸⁴. Les gens déposaient devant l'effigie du dieu des *huilocpalli*, c'est-à-dire des *tortillas* faites de farine de maïs non bouillie, appelées aussi *macuextlaxcalli*, ou « tortilla en forme de bracelet »⁷⁸⁵. Chaque personne se présentait devant l'effigie avec cinq *tortillas*. Tout comme lors du dixième jour du mois, les jeunes garçons ramenaient aux prêtres les petits serpents et les petits animaux capturés qui, eux aussi, étaient jetés dans le feu. La seule exception était constituée par les serpents déjà adultes, qui étaient extraits du feu, empilés et ensuite mangés par les hommes âgés du *calpulli*. Tout comme dans le cas précédent, ces derniers offraient aux jeunes garçons une *tortilla* en forme de bracelet et ils « refroidissaient le feu » dans le temple, dans le *calpulco* de Milintoc. Les seigneurs des fabricants de pulque laissaient à chacun des hommes âgés du *calpulli* un bol de pulque ; la boisson alcoolisée était versée dans une grande jarre en terre. Les membres du *tlaxilacalli*, alors, s'asseyaient et buvaient dans l'oratoire où se trouvait l'effigie de Milintoc, le *calpulco*⁷⁸⁶. Selon le Livre I, cette beuverie était accompagnée par des chants ainsi que par le son des trompes, du tambour horizontal et du bâton de sonnailles⁷⁸⁷.

Austin 1965, p. 95). Toutefois, comme l'a remarqué Couvreur, ce rituel n'est pas spécifique de la fête d'Izcalli, puisque nous le rencontrons souvent lors de la préparation au sacrifice des futures victimes (Couvreur 2000, p. 59). Selon Saurin, le nom Tzonmolco voudrait dire « l'endroit du mouvement du sommet », ou « l'endroit du mouvement de la tête », qu'il met en relation avec l'une des appellations de Xiuhtecuhtli, c'est-à-dire Milintoc, « celui qui ondule » (Saurin 1999, p. 220).

⁷⁸⁴ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 13, p. 29).

⁷⁸⁵ Les informateurs de Sahagún consacrent un paragraphe à la description de la préparation de cet aliment. Une fois le maïs écrasé en farine, il était mouillé avec de l'eau chaude. Certaines tortillas étaient préparées avec des haricots cuits (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 37, p. 161).

⁷⁸⁶ Le texte espagnol spécifie que ce rituel n'avait pas lieu partout, mais précisément à Tlatelolco (*Ibidem*, p. 173).

⁷⁸⁷ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 13, p. 29).

Le chapitre consacré à la fête d'Izcalli s'achève par la description des cérémonies qui avaient lieu tous les quatre ans, et qui se caractérisaient par le sacrifice des *ixiptlas* du dieu Ixcozauhqui ainsi que de leurs épouses. La veille du jour de la fête, les esclaves baignés entraient dans le sable à Tzonmolco. Les femmes portaient tous leurs vêtements féminins, tout comme les hommes, ainsi que les vêtements et ornements sacrificiels en papier. Une fois ramenées à Tzonmolco, les victimes étaient ornées et elles montaient ensuite en rang au sommet de la pyramide. Une fois en haut, ils allaient en cercle autour de la pierre sacrificielle et ils descendaient. Ils étaient ensuite accompagnés au *calpulco*, où on leur enlevait les vêtements sacrificiels, tandis que les esclaves étaient rassemblés dans une maison. À minuit avait lieu l'habituelle coupe de la mèche de cheveux. Les têtes des victimes étaient alors ornées de plumes. Au matin du jour de la fête, on brûlait les vêtements des esclaves – certains décidaient, en revanche, de les offrir à d'autres – et ces derniers entraient à nouveau dans la maison. Ils étaient alors à nouveau habillés et conduits en rang là où ils seraient tués, lieu où ils chantaient et dansaient. Une fois passé midi, descendait le prêtre habillé comme le dieu Paynal⁷⁸⁸, guidant les captifs qui auraient représenté les « lits » des esclaves baignés et qui étaient tués avant les *ixiptlas* du dieu du feu. La version espagnole du texte ajoute que le prêtre passait devant les prisonniers de guerre et montait ensuite à nouveau au sommet de la pyramide⁷⁸⁹. Après le sacrifice, tous les gouvernants et les seigneurs attendaient, tous bien habillés. Ils portaient des bâtons de bois en forme de sabre de tisserande, peints en deux couleurs, rouge en haut et de la couleur du gypse en bas⁷⁹⁰. Ils descendaient en dansant du Coacalco et, une fois à la base, ils faisaient quatre fois le tour de la cour⁷⁹¹. Une fois la danse terminée, le monarque et les seigneurs rentraient dans le palais.

⁷⁸⁸ Selon Limón Olvera, le prêtre qui tenait l'effigie de Paynal descendait du temple de Tzonmolco (Limón Olvera 2001a, p. 150).

⁷⁸⁹ Sahagún (1989, t. I, pp. 174-175).

⁷⁹⁰ Il importe de signaler que la description des vêtements et des ornements arborés par les seigneurs coïncide – pour la majorité – avec ceux qui sont portés par le personnage représenté dans la planche des « *Primeros Memoriales* ». Effectivement, les nobles décrits dans le *Codex de Florence* portent le *xicolli*, le sabre de tisserande ainsi que le sac à encens, exactement comme dans la figure représentée à gauche du temple de Xiuhtecuhtli dans le document de Tepepulco. Le chapitre 38 du *Codex de Florence* ajoute qu'ils arboraient également des perruques de cheveux très longs (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 38, p. 169). Voir aussi Graulich (1999, p. 196).

⁷⁹¹ L'allusion au déroulement de la procession autour de la cour se trouve dans la version espagnole du document ainsi que dans la traduction d'Anderson et Dibble (Sahagún 1989, Livre II, chap. 37, p. 175). Le texte nahuatl dit seulement « *Auh in otemoco : njman ie ic tlaiaoaaloa, çan nappa in tlaiaoaaloa* » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 37, p. 164), ce qui veut dire « Une fois descendus, alors ils vont en cercle, seulement quatre fois ils vont en cercle ».

Au petit matin commençait la cérémonie de percement des oreilles des petits enfants nés au cours des trois années précédentes. Ces derniers étaient ornés de plumes de perroquet jaune et de tendres plumes blanches. Ils offraient, en tant que don, du *pinolli*, c'est-à-dire une bouillie ou une boisson faite avec de la farine de maïs et de la sauge⁷⁹². Les mères des enfants cherchaient un guerrier valeureux disposé à devenir l'oncle de l'enfant, ou une femme qui pouvait devenir sa tante. Ces derniers prenaient les enfants sur leur dos et les menaient au temple d'Ixcozauhqui, où les parents leur perçaient les oreilles⁷⁹³. Il importe de souligner que, comme il est décrit au chapitre 38, cette cérémonie n'avait pas lieu au matin, mais à minuit, et non dans le temple du dieu du feu, mais dans le *calmecac* de Tezcacoac. Après cette cérémonie, les hommes âgés du *calpulli* allumaient un feu sur lequel ils jetaient beaucoup d'encens. Ensuite, ils dédiaient les enfants au feu et ils leur attribuaient leurs oncles et leurs tantes. Une fois revenus dans les maisons respectives, on mangeait et on buvait. À midi – selon la chronologie du chapitre 37 – commençaient les chants et les danses dans le temple, où se rejoignaient à nouveau les enfants et leurs oncles qui portaient des jarres de pulque qui était donné à boire aux enfants. Ils rentraient chez eux au soir et ils continuaient à danser dans la cour de la maison et à boire du pulque. Selon la chronologie de la fête du chapitre 38, en revanche, au matin du jour qui suivait le percement des oreilles, on mangeait et on buvait, tandis que des chanteurs s'asseyaient dans la cour du *calpulli* en chantant pour les enfants. Ces derniers dansaient. Le retour au *calmecac* de Tezcacoac avait lieu à la fin de la journée, avec l'offrande de pulque⁷⁹⁴.

Tableau n° 2 : les espaces de culte d'Izcalli selon la « *Historia general* » de Sahagún

Lieu		Moment d'utilisation	Personnes qui avaient accès	Activités
<i>Calpulli</i> de Tzonmolco	Sanctuaire	10 ^e jour du mois	?	Mise en place de l'effigie de Xiuhtecuhtli devant le brasier
		Minuit du 10 ^e jour	Hommes âgés du <i>calpulli</i>	Allumage du feu
		Aube du 11 ^e jour	Hommes âgés du <i>calpulli</i> ; jeunes garçons	Crémations des petits animaux dans le brasier

⁷⁹² Wimmer (2006, s. v. *pinolli*).

⁷⁹³ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 13, p. 30).

⁷⁹⁴ *Ibidem*, Livre II, chap. 38, p. 170. Tout le récit de Sahagún est repris par Juan de Torquemada (1975, Livre X, chap. XXX, pp. 409-412) et, de manière plus concise, par Jacinto de la Serna (1892, p. 321).

				et don des <i>huauquiltamalli</i>	
		?	Gens du peuple	Offrande de <i>haubquiltamalli</i> à l'effigie du dieu	
		11 ^e jour, jusqu'à minuit	Hommes âgés du <i>calpulli</i>	Beuverie de pulque, chants et musique devant l'effigie du dieu	
		20 ^e jour du mois	?	Mise en place de l'effigie de Milintoc	
			Hommes âgés du <i>calpulli</i> ; jeunes garçons	Crémations des petits animaux dans le brasier, cuisson des serpents mûrs ; don des <i>huilocpalli</i> aux garçons	
			Hommes âgés du <i>calpulli</i>	Beuverie de pulque, chants et musique devant l'effigie du dieu	
Les <i>Calpulcos</i>	Le sanctuaire	?	Gens du peuple	Offrande de <i>haubquiltamalli</i> à l'effigie (domestique ?)	
		21 ^e jour (après percement des oreilles des enfants)	Hommes âgés des <i>calpulli</i>	Allumage du feu ; offrande d'encens et consécration des enfants	
	La chambre de garde des captifs	Le 19 ^e jour, la veille de la fête	Esclaves baignés ; maîtres	Déshabillage des vêtements sacrificiels	
		Minuit entre le 19 ^e et le 20 ^e jour		Coupe de la mèche de cheveux des esclaves	
		19 ^e jour (tous les quatre ans)	Esclaves baignés et maîtres	Retour après le rituel <i>Xalaquia</i>	
La cour	Au matin du 20 ^e jour	Crémation des vêtements qui avaient appartenu aux esclaves			
Les maisons des gens	La maison	?	Gens du peuple	Consommation des <i>tamales</i> d'amarante avec sauce aux crevettes	
		21 ^e jour	Gens du commun	Repas et beuverie ; chants et danses	
	La cour	Après la consommation de pulque dans le temple	Enfants ; parrains ; gens du peuple	Chants, danses et beuverie de pulque	
Enceinte du Temple de Tzonmolco (centre cérémoniel de Tenochtitlan)	La cour	20 ^e jour, au matin	Esclaves baignés	Chants et danses	
		20 ^e jour, après le sacrifice	Moteczuhzoma et les autres seigneurs	Danse des seigneurs	
		Midi du 21 ^e jour	Enfants et parrains	Chants, danses et don de pulque aux enfants	
	Pyramide	Au pied de la pyramide	Le 19 ^e jour, la veille de la fête	Esclaves baignés	Remise des vêtements sacrificiels
		Dans la plateform	Passé midi du 20 ^e jour	Victimes féminines Cihuatontla et	Sacrifice par cardiectomie

	e (<i>Apetlac</i> ?)		Nancotlaceuhqui	
	Au sommets de la pyramide	?	Esclaves baignés ; prêtres ?	Procession autour de la pierre sacrificielle
		Passé midi du 20 ^e jour	Captifs de guerre et esclaves baignés ; prêtres	Sacrifice par extraction du cœur
	Sanctuaire	21 ^e jour	Enfants ; parrains et parents	Perçement des oreilles des enfants
	<i>Calmecac</i> de Tzonmolco	10 ^e jour (<i>Huanbquiltamalcaliztli</i>)	Prêtres de Xiuhtecuhtli	Allumage du feu nouveau
<i>Coacalco</i>		20 ^e jour, après le sacrifice	Le <i>tlatoani</i> et les seigneurs étrangers	Sortie des seigneurs pour rejoindre la cour du temple de Xiuhtecuhtli
Le Palais du <i>Tlatoani</i>		20 ^e jour, après la danse des seigneurs		Dernière étape du déplacement après la danse
<i>Calmecac</i> de Tezcacoac		20 ^e ou 21 ^e jour, à minuit	Enfants ; parrains	Perçement des oreilles des enfants
		Au coucher du soleil	Enfants ; parrains ; parents (?)	Offrande de pulque aux enfants

2. Les autres sources écrites

Diego Durán n'offre pas beaucoup d'informations en ce qui concerne la description de cette fête. Premièrement, dans son livre consacré au calendrier des anciens Mexicains, il traite dans le même chapitre les rituels d'Izcalli et ceux de Xilomaniztli-Cuahuitlehua ; deuxièmement, il ne décrit que deux des cérémonies qui se déroulaient pendant le mois, à savoir l'étirement du cou, des oreilles, des narines, des mains et des pieds des enfants afin de les faire grandir et la préparation et la consommation d'un pain fait d'amarante⁷⁹⁵.

Quant à Motolinía, il se limite à décrire brièvement les rites déjà mentionnés, résumés à l'allumage du feu, l'offrande d'animaux décapités dans le brasier ainsi que la consommation d'une pâte à base d'amarante, crevettes et piment, offerte aux dieux et ensuite mangée par les prêtres⁷⁹⁶. Toujours selon le franciscain, un captif de guerre était choisi pour personnifier le dieu du feu, était habillé comme lui et il était sacrifié avec les

⁷⁹⁵ Durán (1984, t. I, chap. XXI, p. 291). Ce passage s'avère particulièrement intéressant puisque l'auteur offre une rapide, mais significative, digression inhérente à la valeur religieuse de la préparation et consommation de la nourriture qui était spécifiquement préparée pour les différentes fêtes des vingtaines. L'élaboration des aliments, en effet, prévoyait des rituels et des cérémonies à travers lesquels les dieux étaient révéérés. De plus, il existait des règles spécifiques portant sur le contrôle rigide de la consommation de la nourriture de la part des gens, puisqu'il était interdit d'en manger plus que la quantité permise pour le jour de la fête.

⁷⁹⁶ Motolinía (1971, chap. 16, p. 53).

autres prisonniers après une danse⁷⁹⁷. Les *Relaciones geográficas de Acolman* décrivent seulement, à propos d'Izcalli, le rite d'étirement des enfants, en spécifiant que les parents les soulevaient en plaçant les mains des deux côtés de la tête ; ensuite on mangeait et on buvait⁷⁹⁸. Finalement, comme il est mentionné dans le chapitre consacré à Ochpaniztli, Las Casas décrit les cérémonies d'Izcalli réalisées à Cuauhtitlan et Tlaxcala. Dans ces communautés, le sacrifice de cette vingtaine prévoyait le dressage de six hauts mâts, auxquels on attachait six captifs. Ces derniers étaient percés de flèches par une multitude de gens. De plus, avait lieu aussi l'écorchement d'*ixiptlas* féminines⁷⁹⁹. En dépit d'une confusion initiale, la mention de ces sacrifices ne saura pas vraiment nous surprendre. En effet, nous apprenons, grâce aux *Anales de Cuauhtitlan*, que, dans l'année 8 Lapin, les Ixcuinanme rejoignirent la ville de Tollan avec des prisonniers de guerre. Ces derniers furent ensuite percés de flèches, au moment où ces « démons féminins » fêtèrent la vingtaine d'Izcalli⁸⁰⁰.

3. Les sources pictographiques

Selon le *Codex Tudela* et le *Codex Magliabechiano*, la fête du dieu du feu prévoyait le sacrifice de deux personnages : une *ixiptla* de Ixcozauhqui et une de Tzonmolco. Avait lieu une grande beuverie et les gens ne mangeaient que du pain mélangé à de l'amarante⁸⁰¹.

Les trois illustrations de la fête contenues dans ces deux documents, ainsi que dans le *Codex Ixtlilxochitl*, ne diffèrent pas beaucoup. L'image montre le dieu du feu assis de profil et tenant dans les mains un bouclier et son serpent de feu *xihcoatl*. La peinture de son visage est noire et jaune sur les trois documents, tandis que celle du corps, dans le *Tudela*, présente des rayures blanches typiques de la tenue des victimes sacrificielles⁸⁰².

Les *Costumbres* relatent qu'on habillait un esclave comme le dieu du feu Ixcozauhqui et qu'on le conduisait au temple en dansant. À midi, l'*ixiptla* était sacrifiée et sa chair était consommée accompagnée par une bouillie d'amarante et par une terrine de

⁷⁹⁷ Motolinía (1985, chap. 7, p. 150). Cette description est reprise par Las Casas (1967, Livre III, chap. CLXXI, p. 191).

⁷⁹⁸ *Relaciones geográficas del siglo XVI : México* (1986, p. 217).

⁷⁹⁹ Las Casas (1967, Livre III, chap. CLXXI, pp. 191-192).

⁸⁰⁰ *Anales de Cuauhtitlan* (2011, p. 59).

⁸⁰¹ *Codex Tudela* (2002, p. 227); *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 45v).

⁸⁰² *Codex Ixtlilxochitl* (1976, pp. 26-27).

crevettes. Ce même jour, on brûlait de l'encens et du papier et on disait que ne pas manger de cette nourriture pouvait provoquer l'incendie de la maison ainsi qu'une maladie qui entraînait l'apparition de plaies et feu dans le corps. De plus, le jour de la fête, un seigneur fabriquait chez lui une effigie en pâte de *hauhtli* du dieu Ixcozauhqui. C'était lui qui offrait l'esclave et qui offrait également à manger et à boire aux gens du peuple. Pendant la nuit, les jeunes garçons et les jeunes filles célibataires dansaient ensemble dans la cour du temple⁸⁰³.

Le *Codex Telleriano-Remensis* relate seulement la cérémonie pendant laquelle les mères étiraient leurs enfants afin de les faire grandir, mais le texte ajoute aussi que, tous les quatre ans, on pratiquait un jeûne en tant que commémoration des trois époques où le monde s'était perdu ; en d'autres mots, on fait ainsi référence aux trois destructions du monde attestées dans les mythes. On disait qu'après ce jeûne, les hommes redevenaient des enfants et qu'en raison de cela on dansait en tenant des enfants par la main⁸⁰⁴. Le *Codex Vaticanus A* reprend cette dernière description mais ajoute que quatre prêtres descendaient du haut du temple avec chacun un faisceau de bois de pin *ocotl*. Avec cela, ils réalisaient des cérémonies dans les quatre directions cardinales, en suivant le sens contraire des aiguilles d'une montre. Ensuite ils jetaient le bois dans un brasier⁸⁰⁵. Les illustrations de ces deux codex montrent à nouveau Xiuhtecuhtli, brandissant son *xiuhcoatl* et un bouclier. Il porte la couronne seigneuriale *xiuhuitzollli* et le pectoral en forme de brasier. Le *Codex Tovar* montre le glyphe d'une maison devant laquelle il y a une fleur. Ce symbole ne serait qu'une référence au sens général du mois, pendant lequel les plantes recommençaient à fleurir⁸⁰⁶.

L'illustration du *Codex Borbonicus* consacrée à Izcalli est la première de la série du *xiuhpobualli* dédié aux cérémonies de l'année solaire, ce qui voudrait dire – comme l'a souligné Paso y Troncoso – que le lieu d'origine du document commençait son année avec ce mois-ci, et non pas avec celui d'Atlcahualo. La feuille est divisée en deux sections par une ligne verticale qui divise l'espace consacré à Izcalli de celui dédié à la fête des dieux aquatiques. En haut, en position centrale, il y a le glyphe de l'année Un Lapin. En bas, à gauche, est visible une représentation du dieu Xiuhtecuhtli, arborant ses attributs typiques, tels que le *xiuhcoatl* dans la main, les bâtons à faire le feu dans la coiffe et le

⁸⁰³ *Costumbres* (1945, p. 53).

⁸⁰⁴ *Codex Telleriano-Remensis* (1899, p. 17, pl. n° 6v).

⁸⁰⁵ *Codex Vaticano A* (1900, p. 36).

⁸⁰⁶ Kubler-Gibson 1951 (*Codex Tovar*), pp. 34-35.

pectoral bleu *tlecuilli*. En face de lui, un prêtre personnifiant la déesse Cihuacoatl, brandissant un sabre de tisserande et tenant son bouclier de plumes d'aigles. Finalement, en dessous de cette dernière figure, on peut voir ce qui a été interprété par Paso y Troncoso comme une maison, sur laquelle ont été plantés des poteaux ornés de papiers, rituel qui caractérisait aussi le mois suivant, Atlcahualo⁸⁰⁷.

4. Analyse des espaces de culte

4.1. Les sanctuaires du Feu

4.1.1. Le *Calpulli* de Tzonmolco : dieux incinérés et dieux mangés

Parmi les descriptions des fêtes des vingtaines du *Codex de Florence*, il devient manifeste que celle relative aux cérémonies d'Izcalli permet d'évaluer avec un détail remarquable le corpus des rituels qui se déroulaient dans le *tlaxilacalli* consacré au dieu du feu. Avant de commencer l'analyse de cet espace, il importe de signaler que la version espagnole du *Codex de Florence* spécifie que, une fois terminée la description des cérémonies générales du mois, avant les détails relatifs aux célébrations qui prenaient place tous les quatre ans, les rites décrits font référence à la ville de Tlatelolco⁸⁰⁸. À y regarder de plus près, nous remarquons que, dans la première partie du chapitre, le *calpulli* de Tzonmolco n'est jamais mentionné. En revanche, on emploie des dénominations générales comme *iteupan Xiuhtecubtli* ou *iteupan in jcalpolco Milintoc*⁸⁰⁹. C'est seulement à partir de la description des activités qui se déroulaient dans le centre cérémoniel qu'on dénomme le sanctuaire du dieu igné Tzonmolco. En revanche, au chapitre 38, les mêmes rituels mentionnés au chapitre précédent sont clairement rattachés à ce *calpulli*. Par conséquent, il est possible de formuler l'hypothèse que les cérémonies du chapitre 37 fassent référence exclusivement à Tlatelolco, ville où le quartier consacré au dieu du feu possédait, peut-être, une autre appellation. À partir de la description du sacrifice des Xiuhtecuhli des quatre directions cosmiques, en revanche, il est possible de supposer que Sahagún a intégré les données précédemment récoltées à Tlatelolco avec celles issues des connaissances d'informateurs indigènes résidant à Tenochtitlan. Cette considération

⁸⁰⁷ Paso y Troncoso (1898, pp. 106-107).

⁸⁰⁸ Sahagún (1989, t. I, p. 173).

⁸⁰⁹ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 37, pp. 161-162).

expliquerait pourquoi dans un chapitre seulement, et non pas dans les deux, il est question des espaces reliés à ce quartier en particulier.

Pour revenir à l'utilisation de ce segment urbain de l'ancienne capitale tenochca, il importe tout d'abord de signaler que c'était en ce lieu qu'on mettait en place l'effigie du dieu du feu. Néanmoins, la description formulée par les informateurs de Sahagún, par rapport à la célébration du jour Huauhquiltamalculiztli, pose un problème. En effet, on fait référence – à deux moments distincts de la fête – à la mise en place de deux effigies. La première était construite à partir d'une structure en bois appelée, en nahuatl, *colotli*, tandis que la seconde était fabriquée en pâte de graines d'amarante. Est-il possible d'envisager qu'il s'agissait d'une seule et même effigie ou faut-il croire qu'il y en avait deux, aux destins différents ?

En ce qui concerne la première image, mise en place dans le *calpulco* avant la consommation des *tamales* de feuilles d'amarante, la version espagnole de Sahagún dit qu'ils réalisaient la statue du dieu du feu à l'aide de bâtons attachés ensemble, qu'ils appelaient *colotli*, ce qui veut dire « modèle »⁸¹⁰. À partir de cette structure, l'effigie était ornée et placée devant le brasier, dans le sanctuaire du *calpulco*. La description de la fête mobile Ce Itzcuintli, Un Chien, la date de naissance de Xiuhtecuhtli, constituait une autre occasion pour fabriquer une effigie en bois du dieu. Les informateurs de Sahagún expliquent que l'image était fabriquée avec différentes sortes de papiers et de riches ornements⁸¹¹. Malheureusement, dans ce cas, le texte n'explique pas à partir de quel matériau était façonnée l'effigie. Une structure analogue, appelé *colotli*, était à la base de l'élaboration de l'effigie de la déesse Chalchiuhtlicue, pendant la fête d'Etzalcualiztli. C'était encore une fois dans le *tlaxilacalli* consacré à la déesse que cela se passait, puisque les informateurs indigènes expliquent que les hommes âgés du *calpulli* faisaient résonner les bâtons de sonnailles pour elles, et les chanteurs entonnaient des chants en l'honneur de la divinité⁸¹². Nous retrouvons mention de la structure *colotli* aussi pendant la vingtaine qui précédait Izcalli, c'est-à-dire Tititl. Un des rites en l'honneur de la « Vieille Dame », Ilamatecuhtli, s'appelait *Icuezcon tlatla*, « Son grenier brûle » et prévoyait l'élaboration d'un « grenier » fait de branches de pin, attachées entre elles pour former une structure. Celle-ci était ensuite enveloppée dans du papier et placée au-dessus du *cuauhxicalli*. Après une

⁸¹⁰ Sahagún (1989, t. I, p. 171).

⁸¹¹ *Ibidem* (1950-1982, Livre II, p. 39).

⁸¹² Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 11, pp. 21-22).

course jusqu'au sommet du Grand Temple réalisée par les prêtres, le grenier était brûlé⁸¹³. La planche n° 36 du *Codex Borbonicus*, dédiée à Tititl, montre une représentation de ce grenier, enveloppé dans du papier qui présente des rosettes et une étoile avec le symbole de la croix de Saint André, élément iconographique qu'on sait être rattaché à la dimension ignée et inframondaine. Graulich considère qu'il devait représenter l'ancienne déesse en tant que guerrière défunte. Suite à cette réflexion, il postule également la possibilité que la statue en bois de Xiuhtecuhtli ait pu être une image du guerrier solaire divinisé⁸¹⁴.

Quel était le destin de ces effigies ? En ce qui concerne celle de Xiuhtecuhtli – la première tout comme celle appelée Milintoc, fabriquée à l'occasion du dernier jour du mois –, les informateurs de Sahagún ne le mentionnent pas. Toutefois, dans le résumé en espagnol des dix-huit fêtes des vingtaines, le moine franciscain écrit le passage suivant :

« Pendant cette fête, les années communes, on ne tuait personne. Mais l'année du bissexe, qui était tous les quatre ans, ils tuaient, pendant cette fête, des captifs et des esclaves et l'image de Xiuhtecuhtli, façonnée de la manière décrite ci-dessus, avec beaucoup d'ornements précieux et curieux » / « *En esta fiesta los años comunes no matauan a nadie : pero el año del bisexto que era de quatro en quatro años : matauan en esta fiesta cautivos y esclauos, y la ymagen de Xiuhcutli, compuesta de la manera que arriba se dixo con muchos y preciosos y curiosos ataujos* »⁸¹⁵.

Puisque le passage précédent décrivait précisément l'effigie en bois du dieu du feu, le paragraphe que nous venons de citer semblerait affirmer que cette statue était tuée rituellement tous les quatre ans, tout comme les captifs et les esclaves baignés qui trouvaient la mort au sommet du Temple de Tzonmolco. Or, il apparaît évident que le moine a dû confondre la mise à mort de l'*ixiptla* vivant de Xiuhtecuhtli – effectivement tué tous les quatre ans – avec celle de son effigie en bois. Cette erreur pourrait être comprise aussi du fait qu'en nahuatl les deux images sont appelées, de manière indifférenciée, *ixiptla*. De plus, puisque l'effigie en bois était façonnée tous les ans, et non pas tous les quatre ans, on pourrait se demander quel était le destin final qui attendait la statue les années ordinaires. Cependant, malgré la confusion démontrée par le moine à l'égard de la différence entre les représentations vivantes des dieux et leurs effigies, déjà rencontrée à plusieurs reprises dans le corpus des vingtaines, nous considérons important de signaler que le bois à partir duquel on réalisait l'effigie du dieu – l'*ocotl*, le bois de pin – possédait des propriétés spécifiques qui le rendaient apte à être utilisé en tant que

⁸¹³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 36, p. 157).

⁸¹⁴ Graulich (1999, pp. 178-179, 183, 196).

⁸¹⁵ Sahagún (1989, t. I, p. 33).

combustion pour les bûchers⁸¹⁶. La description qu'en donnent les informateurs indigènes de Sahagún est très éloquente :

« Le pin est tendre, verdoyant, très verdoyant. Il a des particules de résine sèche de pin. Il a des cônes – des cônes de pin. Il a une écorce, une peau épaisse. Il a une résine de pin, une résine. Le bois peut être cassé, brisé. Le pin est accueillant. Il est un pourvoyeur de lumière, un moyen pour voir, une torche résineuse. Il est spongieux, poreux, tendre. Il forme une résine ; des gouttes se forment, elles éclaboussent. Elles crépitent. Il brûle, il illumine les choses, il forme une résine, une résine exhale. Il se transforme en résine. La résine est demandée » / « *Ocoquavtl, celic, cecelic, ocoxallo, cinio, ococinio, xıncaio, eoaiotílaoac, ocozoiio, oxio, t̄zomonquj, t̄zot̄zomonquj, oconapallo : netlavililonj, tlachialonj, oxitlatilonj, çonectic, poxaaoac : açotic mocot̄zoiotia, ixicaticac icoiocaticac, icoioca, tlatla, tlatlanextia, oxiti, oxiqujça, oxitl mocuepa : monequj in oxitl* »⁸¹⁷.

À la lumière de cette description, il n'apparaît donc pas étonnant de savoir que les effigies mortuaires des guerriers qui trouvaient la mort sur le champ de bataille et dont les corps ne pouvaient pas être ramenés à la famille étaient réalisées avec ce bois. Un passage très significatif de Diego Durán explique ce rituel :

« [...] Et [Motecuhzoma] commanda que l'on fasse trois statues; faites de **bois de torche**, enveloppées dans du papier et avec les visages peints, auxquelles ils mettaient leurs manteaux et leurs ceintures très ornées, avec toutes leurs insignes de chevaliers, d'armes et plumages et boucles d'oreilles et ornements des lèvres et ornements de nez, avec leurs épées et boucliers dans les mains » / « [...] Y [Motecuhzoma] mandó se hiciesen tres estatuas ; las cuales se hicieron de palo de tea, encima empapeladas y pintados los rostros, a los cuales pusieron sus mantas y ceñidores muy galanos con todas sus insignias de caballeros, de armas y plumajes y orejeras y bezotes y nariceras, con sus espadas y rodela en las manos »⁸¹⁸.

Si nous considérons que la crémation était aussi le destin du « grenier » façonné en l'honneur d'Ilamatecuhtli en Tititl, et que parfois cette déesse est considérée comme

⁸¹⁶ Un exemple est constitué par la description du bûcher funéraire du souverain Ahuizotl que nous a laissée Diego Durán : « À ce moment-là, le brasier divin était déjà en train de brûler avec beaucoup de bois constitué d'écorces d'arbres, qui était le bois des dieux, qui crée une belle braise très durable » / « *A este punto, ya el brasero divino estaba ardiendo con mucha leña de corteza de árboles, que era leña de los dioses, la cual hace muy hermosa brasa y muy durable* » (Durán 1984, t. II, chap. LI, p. 395). Plus généralement, le vocable *ocotl* est toujours employé, dans le *Codex de Florence*, en tant que synonyme de « torche » (Sahagún 1950-1982, Livre I, Annexes, pp. 55, 63 ; Livre II, chap. 27, p. 101, Annexes, p. 203).

⁸¹⁷ Sahagún (1950-1982, Livre XI, chap. 6, pp. 107-108).

⁸¹⁸ Durán (1984, Livre II, chap. LVII, pp. 345-346). À ce propos, nous renvoyons aussi à Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XCIV, pp. 403-403).

l'épouse du dieu du feu⁸¹⁹, on pourrait supposer que l'incinération attendait aussi les deux effigies en bois *ocotl* de Xiuhtecuhtli-Ixcozauhqui.

En ce qui concerne l'autre image divine, la version nahuatl explique que le *calpulli* de Tzonmolco était aussi le lieu de réalisation d'une effigie en pâte *tzxoalli* de Xiuhtecuhtli, et que ceux qui la fabriquaient étaient les gens appartenant à ce quartier, spécialement ceux qui vénéraient particulièrement le dieu igné. Après l'examen des fêtes du calendrier solaire présentées dans ce travail, nous disposons d'assez d'éléments pour affirmer que la fabrication d'effigies divines à partir des graines d'amarante était une pratique cérémonielle réalisée dans bon nombre de quartiers de la ville. Le quartier impliqué était spécialement celui dont la divinité *calpulteotl* était à l'honneur pendant la vingtaine ou à la récurrence de la naissance du dieu dans le calendrier divinatoire. Nous en avons vu plusieurs exemples concernant, pour les cérémonies de l'année solaire, les dieux tlaloque-tepictoton, en Tepeilhuitl et Atemoztli, Tezcatlipoca, Huitzilopochtli et Tlacahuepan Cuexcotzin en Toxcatl et Panquetzaliztli, ainsi que Otontecuhtli-Xiuhtecuhtli pour les fêtes de Xocotl Huetzi et Izcalli. À ces exemples, il est fondamental d'ajouter les cas tirés des fêtes mobiles, qui prévoyaient la fabrication d'effigies du dieu Omacatl – le jour Deux Roseau –, ainsi que de la déesse Tzapotlan tenan⁸²⁰. Les informations glanées dans le *Codex de Florence* suffisent à établir que – sauf dans le cas des effigies divines de Toxcatl et Panquetzaliztli, où les espaces utilisés étaient aussi ceux de l'enceinte sacrée – ce rituel de réalisation des images de pâte de graines d'amarante avait lieu dans les différents quartiers de la ville. Les commentaires des informateurs de Sahagún ne relatent pas comment était utilisée cette statue, après son façonnage. Néanmoins, toujours grâce à la comparaison avec les autres cérémonies mensuelles, nous sommes en mesure d'affirmer que le destin qui attendait cette effigie était celui d'être consommée rituellement, probablement par les membres du *tlaxilacalli* de Tzonmolco. Le récit de Sahagún nous permet aussi de formuler certaines considérations à l'égard de l'aménagement de l'espace du *calpulco* et des similitudes qu'il gardait avec d'autres édifices à caractère religieux précédemment rencontrés tout au long de l'analyse des autres fêtes des vingtaines. En particulier, l'analyse des activités qui se déroulaient dans l'espace de l'oratoire de quartier semble montrer des analogies évidentes avec ce qu'on réalisait dans le *calmecac* ainsi que dans le sanctuaire *teocalli* proprement dit.

⁸¹⁹ Seler (1963, vol. I, p. 30, 93, vol. II, p. 170) ; Graulich (1999, pp. 192-193) attire l'attention sur le fait que les deux divinités partagent la planche consacrée à Izcalli dans le *Codex Borbonicus* (1991, pl. n° 23).

⁸²⁰ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 9, p. 17).

On peut remarquer d’abord que le dixième jour du mois – la fête appelée Huauhquiltamalculiztli – coïncide avec l’allumage du feu nouveau et que cet acte rituel avait lieu – probablement au même instant – dans deux lieux différents, à savoir le *calpulco* de Tzonmolco et le *calmecac* homonyme. De ce dernier lieu, on dit que c’était Motecuhzoma qui réalisait l’allumage du brasier quand il offrait de l’encens et que, toujours à cet endroit, on allumait le feu le dixième jour d’Izcalli. On peut donc affirmer que cela avait lieu précisément dans le monastère des prêtres annexe du temple du dieu du feu localisé dans l’enceinte sacrée de Tenochtitlan⁸²¹. Le même acte rituel se produisait, au même moment, dans le cœur religieux de la ville ainsi que dans l’oratoire du quartier consacré à Xiuhtecuhtli. De plus, les activités réalisées par les prêtres, dans le centre cérémoniel, étaient l’apanage des hommes âgés du *calpulli* dans le quartier de Tzonmolco. Nous avons déjà rencontré l’organisation spatiale décrite pour le *calpulli* du dieu du feu. La présence de l’effigie divine placée dans l’oratoire, ainsi que du brasier situé en face de l’image, renvoie à la structure de l’espace du sanctuaire *Tlillan* voué à la déesse Cihuacoatl et où avait lieu le sacrifice des captifs par le feu. Alors que, dans ce dernier cas, on sacrifiait des hommes, dans l’oratoire de Tzonmolco ce sont des petits animaux qui étaient sacrifiés, ce qui confirme la même utilisation liturgique du lieu⁸²². Finalement, tout comme dans le cas du premier jour de Tozoztontli, qui concluait les rites de la fête d’Écorchement des Hommes, les activités liées au sanctuaire du quartier qui clôturaient les rites qui se déroulaient à cet endroit comprenaient les chants et les danses⁸²³.

Grâce à Sahagún et Alvarado Tezozmoc, nous savons qu’effectivement Tzonmolco était l’un des quartiers de Tenochtitlan, mentionné dans plusieurs listes de quartiers composant la structure politique des Mexicas.⁸²⁴ En particulier, Alvarado Tezozomoc relate qu’il s’agissait d’un des « *degolladeros* » utilisés en 1487, c’est-à-dire un

⁸²¹ *Ibidem*, Livre II, Annexes, p. 190.

⁸²² Nous attirons l’attention sur la similitude évidente existant entre le rite qui avait lieu en Izcalli, pendant lequel les jeunes garçons procuraient aux hommes âgés du *calpulli* de Xiuhtecuhtli les petits animaux à lancer dans le foyer, et la procédure de réalisation de l’onction sacrée utilisée par les prêtres et appelée *teotlacualli*. Durán (1984, t. I, chap. V, pp. 51-52) nous a laissé une description détaillée de cette cérémonie. Les jeunes garçons qui vivaient dans le *calmecac* chassaient des animaux et des insectes tels que des araignées, des scorpions, des cent pattes, des salamandres ou des serpents. Ils les ramenaient ensuite au temple où les ministres du culte les jetaient dans le foyer. Ensuite, les cendres issues de la crémation étaient mises dans un mortier et mélangées à du tabac, à l’herbe appelée *ololuhqui*, à des vers noirs et poilus et à du noir de fumée. Cette substance, qui était offerte devant l’effigie divine, était aussi utilisée par les prêtres pour s’oindre le corps. Le moine dominicain dit que cet onguent aidait à perdre tout genre de peur, par exemple au moment du sacrifice ou lorsqu’il fallait se rendre, pendant la nuit, au sommet des montagnes ou dans les grottes.

⁸²³ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 22, p. 57).

⁸²⁴ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. II, p. 58 ; chap. LXIII, p. 269 ; chap. LXXIX, pp. 339-340).

des temples où eut lieu le sacrifice des captifs pour l'inauguration du Grand Temple voulu par Ahuitzotl, et qu'il possédait aussi un *tzompantli*⁸²⁵. En ce qui concerne sa localisation, encore une fois les sources demeurent silencieuses. Van Zantwijk, dans deux de ses travaux, propose deux hypothèses différentes. Dans son article de 1966, il propose de considérer Tzonmolco comme étant un quartier consacré à Ixcozauhqui, qui englobait le sub-*tlaxilacalli* de Pochtlan consacré au dieu des marchands Yiacatecuhtli, dont il a été déjà question dans le chapitre consacré à Xocotl Huetzi et Ochpaniztli. Puisque nous savons que ce dernier quartier avait été localisé par le chercheur dans la *parcialidad* nord-orientale d'Atzacualco, il en va de même pour la localisation du Tzonmolco⁸²⁶. Dans son livre de 1985, l'auteur revient sur cette problématique et modifie son interprétation, puisqu'il localise Tzonmolco dans la *parcialidad* nord-occidentale de Cuepopan, et précisément dans le territoire occupé par le quartier de Copolco⁸²⁷. Ce quartier jouait un rôle très particulier lors de l'allumage du Feu Nouveau dans la montagne Huixachtecatl, tous les 52 ans, puisque les prêtres qui réalisaient ce rituel étaient originaires de ce lieu⁸²⁸. Il était localisé dans la partie septentrionale de la *parcialidad*, à la limite du territoire de Tlatelolco. Dans sa « *Crónica Mexicana* », Alvarado Tezozomoc relate que, lors de la guerre entre les Mexicas et les Tlatelolcas, sous le règne d'Axayacatl, le souverain tlatelolca Moquihuix avait envoyé ses hommes espionner les préparatifs pour la guerre à Tenochtitlan. Le lieu où ses espions s'étaient placés était précisément le Copolco, qui était aussi l'endroit où les Tlatelolca jetèrent le corps de l'émissaire tenochca envoyé à Tlatelolco pour négocier les termes de la paix⁸²⁹. Alfonso Caso a délimité le territoire correspondant à ce quartier (Fig. 108). Au nord se trouvaient les terrains marécageux de la lagune qui correspondaient aussi à la limite entre Tenochtitlan et Tlatelolco et à l'actuelle Calle de Mosqueta ; à l'est, se trouve actuellement la calle de Gabriel Leyva ; au sud Moctezuma et à l'ouest un canal qui passait par la calle de Lerdo. Finalement, en prenant en compte les données de Vetancourt, Caso considère que ce quartier était formé par des Otomis⁸³⁰. Cette information s'avère intéressante si l'on considère que le dieu tutélaire de cette population n'était autre que

⁸²⁵ *Ibidem*, Chap. LXXII, p. 306 et 310.

⁸²⁶ Van Zantwijk (1966, p. 184).

⁸²⁷ Van Zantwijk (1985, p. 86). Siméon (1963, p. 112) écrit que cet endroit fut le lieu où Axayacatl mit à mort le souverain de Tlatelolco, Moquihuix. Il décompose ce vocable en Copil(li)-co, ce qui voudrait dire « le lieu du copilli », une parure huastèque qu'on a vu être arborée par Xipe Totec et aussi par Quetzalcoatl. Toutefois, cette traduction nous paraît étrange, dans la mesure où ce lieu aurait donc dû s'appeler Copilco.

⁸²⁸ Sahagún (1950-1982, Livre VII, chap. 9, p. 26 ; chap. 10, p. 27).

⁸²⁹ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. XLVI, p. 203 ; chap. XLVII, p. 206).

⁸³⁰ Caso (1956, pp. 30-31).

Otontecuhтли, qu'on a vu être, dans la fête de Xocotl Huetzi, un autre aspect du dieu du feu.

Au niveau archéologique, l'ancienne *parcialidad* de Cuepopan a été le théâtre d'une certaine quantité de fouilles de sauvetage de la part du Departamento de Salvamento Arqueológico. Néanmoins, les archéologues ont détecté une absence notable de constructions résidentielles, surtout en raison du fait qu'une bonne partie du terrain était occupée par le lac. Dans la partie septentrionale de l'ancienne *parcialidad*, et en particulier dans la calle de Mosqueta, où théoriquement était localisé le quartier de Copolco, les fouilles ont permis la récupération de matériaux remontant au XIX^e siècle, ainsi que de couches lacustres qui commencent à partir de 2 m de profondeur⁸³¹. Même si les opérations de sauvetage archéologique, dans cette zone, n'ont pas été systématiques, il faut reconnaître que cette absence de concordance entre les sources écrites et les données archéologiques est troublante. Nous pouvons conclure cette partie du travail en considérant que, si la relation entre Copolco, les Otomis et le dieu igné apparaît donc évidente, à la lumière de ces données, l'identification du *tlaxilacalli* de Tzonmolco avec ce dernier – proposée par Van Zantwijk – pourrait garder une logique. Malheureusement, nous ne disposons pas d'assez d'éléments pour confirmer cette interprétation.

4.1.2. Le Temple de Tzonmolco dans l'enceinte sacrée de Tenochtitlan

Dans le récit des informateurs de Sahagún, les descriptions qui portent sur l'utilisation cérémonielle du temple de Tzonmolco font souvent mention de la participation en premier plan du souverain Motecuhzoma, ce qui permet d'identifier sa localisation à l'intérieur de l'enceinte sacrée de Mexico-Tenochtitlan⁸³². La destruction de ce temple, frappé par la foudre, représente le troisième présage de l'arrivée des Espagnols selon le Livre XII⁸³³. Selon Rodríguez Soriano, le temple sur pyramide dans lequel se déroule ce sacrifice ne s'appellerait pas Tzonmolco, mais Tlacacouhcan⁸³⁴. Nous avons déjà rencontré cette dénomination lors de l'analyse de la fête de Xocotl Huetzi où, dans la version espagnole du texte, on explique que les victimes étaient ramenées « dans le lieu où

⁸³¹ Sánchez Vázquez-Sánchez Nava-Cedillo Vargas (2007, p. 168).

⁸³² Couvreur (2000, pp. 59-60, 62-63).

⁸³³ Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 1, p. 2). Les informateurs de Sahagún le qualifient de *xacalli*, ce qui peut se traduire par « hutte de paille, cabane, maison de chaume » (Wimmer 2006, s. v. *xacalli*).

⁸³⁴ Rodríguez Soriano (2007, p. 193).

l'on devait les tuer, qui s'appelait Tlacacouhcan »/« *en el lugar donde los había de matar, que se llamaba Tlacacouhcan* »⁸³⁵. Toutefois, comme nous avons déjà eu l'occasion d'en discuter, l'interprétation convaincante mise en place par López Austin et López Luján semble identifier le tlacacouhcan, littéralement « le lieu où l'on achète les hommes », non seulement avec le sommet de l'édifice consacré à Xiuhtecuhtli, mais faisant aussi référence à un espace de la pyramide probablement partagé par toutes les structures à caractère religieux. Le sens du mot, en effet, renvoie à la relation de réciprocité existant entre les hommes et les dieux à travers la pratique sacrificielle⁸³⁶. Dans le tableau n° 2, il est possible d'analyser le corpus d'activités rituelles rattaché à ce bâtiment. D'abord, il importe de signaler que, après avoir discuté plusieurs fois des rites qui avaient lieu dans les complexes pyramidaux de l'enceinte sacrée, nous sommes en mesure de voir que ceux qui se déroulaient en Izcalli appartenaient à la même catégorie. Comme précédemment illustré lors des fêtes de Quecholli et Panquetzaliztli, dans la description des cérémonies d'Izcalli émerge le rôle de l'endroit appelé – en Quecholli – *ixxitlan*, situé au pied de la structure pyramidale, ayant pour but d'accueillir les futures victimes sacrificielles qui étaient ici habillées et présentées à la divinité avant la mise à mort. Dans l'analyse que nous proposons dans ce chapitre, il nous semble important d'attirer l'attention sur trois aspects particulièrement intéressants des espaces qui représentaient le théâtre des cérémonies. Nous faisons référence, par là, à l'utilisation des espaces de la plateforme de la pyramide, ainsi qu'à la relation existant entre la cour de l'enceinte du temple de Tzonmolco et le Coacalco.

4.1.2a La plateforme du Temple de Tzonmolco et le sacrifice des personnifications divines féminines

Lors de la description des célébrations qui avaient lieu tous les quatre ans en Izcalli, dans l'Annexe consacrée aux édifices religieux de l'enceinte sacrée, nous avons vu que les informateurs de Sahagún complètent les données contenues dans le chapitre 37 du Livre II à propos du sacrifice des captifs de guerre, des *ixiptlas* de Xiuhtecuhtli ainsi que de leurs épouses. Ce passage – contenu dans la description du temple de Tzonmolco – donne une identité précise de ces personnages. Les prisonniers de guerre, sacrifiés en tant

⁸³⁵ Sahagún (1989, t. I, p. 145).

⁸³⁶ López Austin-López Luján (2009, p. 250). Les auteurs portent, comme exemple, la dénomination de *nextlabualtin*, « les paiements », qui caractérisait les victimes.

que « lits » des *ixiptlas* différemment colorés des dieux ignés, étaient appelés Ihuipapaneca temilolca. Ces mots ont été traduits par López Austin par « ceux du passage de plumes, ceux des colonnes de pierre »⁸³⁷. Michel Graulich a attiré l'attention sur le fait que le mot « Ihuipapaneca » peut se traduire aussi par « sur la plume » et que le mot *ihuitl*, « plume » en nahuatl, était le nom d'une des trois pierres du foyer selon les *Anales de Cuauhtitlan*⁸³⁸. En suivant cette logique, le savant belge propose que l'expression « ceux de la colonne de pierre » puisse représenter une autre référence au foyer, aux pierres qui l'encerclaient. Une information très importante, à ce propos, contenue dans la chronique de Chimalpahin, relate que le dieu patron de ce peuple n'était autre que Nauhyotecuhtli Xippilli, le « Seigneur du Quadruple », le « Prince de Turquoise », une autre appellation de Xiuhtecuhtli⁸³⁹. L'hypothèse proposée par Graulich est donc que les prisonniers aient appartenu précisément à ce peuple consacré au dieu igné⁸⁴⁰.

L'identification des deux femmes sacrifiées au même moment demeure beaucoup plus difficile. Tout d'abord, il importe de souligner que, dans la chronique du mois d'Izcalli, les informateurs de Sahagún font allusion au sacrifice des « épouses » des Xiuhtecuhtli, ce qui ferait penser à la présence d'au moins quatre figures féminines. La description du sanctuaire contenue dans l'Annexe, en revanche, mentionne seulement le sacrifice de deux femmes. La version nahuatl donne leurs noms : Cihuatontli, « Petite femme » et Nancotlaceuhqui, « celle qui apaise en répondant »⁸⁴¹. Elles mouraient par extraction du cœur⁸⁴². La version espagnole de Sahagún explique le sacrifice de la manière suivante :

« En bas des marches de ce *cu* il y avait une petite place sur laquelle ils montaient aussi par des marches. Sur cette petite place, ils tuaient deux femmes, et ils appelaient l'une d'elles Nancotlaceuhqui ; quant à l'autre, il ne lui est pas donné de nom » / *Abaxo de las gradas deste cu estaba una placeta a la cual subían también por gradas. En esta placeta mataban dos mujeres, y llamaban a la una Nancotlaceuhqui ; de la otra no se pone el nombre* »⁸⁴³.

L'étude des précédentes fêtes des vingtaines nous a déjà permis de rencontrer, au moins à deux reprises, une description tout à fait analogue de l'espace utilisé. Il s'agit de la

⁸³⁷ López Austin (1965, p. 96).

⁸³⁸ *Anales de Cuauhtitlan* (2011, p. 25).

⁸³⁹ Chimalpahin (1998, t. I, p. 107-111, 119, 155-157, 191, 329, 333 ; t. II, p. 95).

⁸⁴⁰ Graulich (1999, pp. 197-198).

⁸⁴¹ López Austin (1965, p. 97).

⁸⁴² Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, pp. 190-191).

⁸⁴³ Sahagún (1989, t. I, p. 187).

fête d'Ochpaniztli, ayant trait à deux passages précis. Le premier est constitué par la description de l'*Apetlac* et du *Coaxalpan*, les deux parties de la plateforme du Templo Mayor précédemment analysées, d'où les prêtres Chichimecoa lançaient les graines de maïs des quatre couleurs et où le *tlenamacac* déposait le *cuaubxicalli* rempli de gypse et de plumes. Le second porte sur la description du sacrifice de la déesse Cihuateotl d'Atlauhco, qui avait lieu – le même mois – dans le temple de Coatlan. Rappelons la description du lieu d'où les ministres du culte de la déesse du maïs mûr éparpillaient la céréale :

« Ceux-là montaient au-dessus d'un petit *cu* qui s'appelait la table de Huitzilopochtli » / « *Estos se subían encima un cu pequeño que se llamaban la mesa de Huitzilopuchtli* »⁸⁴⁴

Du *Coaxalpan*, en revanche, on dit :

« Ils mettaient [le *cuaubxicalli*] en bas, dans un lieu qui s'appelait *Coaxalpan*, qui était un espace présent entre les marches du *cu* et la cour en bas, auquel [espace] on montait par cinq ou six marches » / « *Poníanlo [le cuaubxicalli] abaxo en un lugar que se llamaba Coaxalpan, que era un espacio que había entre las gradas del cu y el patio abaxo, al cual espacio subía por cinco o seis gradas* »⁸⁴⁵.

Si nous effectuons une comparaison entre le premier passage – contenu dans la description du temple de Tzonmolco – et ces deux dernières mentions relatives à la fête d'Ochpaniztli, les ressemblances entre les espaces décrits sautent aux yeux. Effectivement, les deux identifient un lieu – appelé « *placeta* », « *cu* » et « *espacio* » - localisé en bas des escaliers de la pyramide et auquel on accédait en gravissant quelques marches. Nous considérons donc plausible qu'on ait affaire ici à la description du même endroit, à savoir la plateforme du temple, qui comprenait les espaces rituels de l'*Apetlac* et du *Coaxalpan*. Ce faisceau d'éléments recueillis semblerait suffire pour affirmer que le sacrifice des deux *ixiptlas* féminines se déroulait non pas au sommet de la pyramide, sur le *tehcacatl*, mais sur la plateforme de la structure. Cette procédure sacrificielle a déjà été discutée lors de l'analyse de la fête du Balayage et, en particulier, lors de la description du sacrifice de la déesse Cihuateotl d'Atlauhco. Cette personnification, selon les informateurs de Sahagún, mourait, non pas au sommet de la pyramide de Coatlan, mais « *in coatlan tlatzintlan* »⁸⁴⁶, c'est-à-dire à la base de l'édifice. Cette cérémonie, qu'on avait jugée difficile d'interprétation, et sur laquelle planait le doute de savoir si la référence à la « mort » de

⁸⁴⁴ Sahagún (1989, t. I, p. 151).

⁸⁴⁵ *Ibidem*, pp. 151-152.

⁸⁴⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 189).

Ixiptla ne pouvait pas représenter simplement une manière de souligner que c'était à cet endroit que tombait le corps de la personnification – selon le modèle mythique de dépeçage de Coyolxauhqui sur les pentes du Coatepec –, assume maintenant une nouvelle connotation symbolique. Effectivement, la deuxième mention de ce sacrifice, pendant la fête d'Izcalli, nous conduit à considérer que la véritable mise à mort par extraction du cœur avait lieu sur la plateforme. L'identification du Temple de Tzonmolco avec le Temple du dieu du feu utilisé lors des rites sacrificiels de Xocotl Huetzi nous permet de confirmer que cet édifice disposait, effectivement, d'un *Apetlac*⁸⁴⁷. L'étape suivante consiste d'abord à s'interroger sur la relation qui unissait les déesses impliquées dans cette mise à mort rituelle. Malheureusement, les informations relatives aux deux personnifications sont extrêmement restreintes. De manière très significative, une déesse appelée Cihuatontla est mentionnée dans le chant à Ixcozauhqui enregistré par Sahagún. Dans cette composition, déjà rencontrée dans le chapitre dédié à Etzalcualiztli, on relate le passage suivant : « Huiya, petite femme, exhorte les gens, habitante de la Maison de brume, de la Contrée de l'eau de pluie, exhorte les gens » / « *Huiya, cihuatontla xatenonotza, ayyauh calcatl quiyahuatla xatenonotza* »⁸⁴⁸. Comme nous l'avons vu précédemment, les spécialistes ont proposé des interprétations différentes de cette strophe. Rappelons brièvement que, d'après Seler, la déesse patronne des Maisons de brume pouvait garder des relations avec le dieu du feu⁸⁴⁹. Selon Angel María Garibay, l'allusion à la pluie et à la brume serait en rapport avec la déesse Xochiquetzal⁸⁵⁰. Selon Graulich, Cihuatontli serait la femme de Xiuhtecuhtli, identifiée comme étant Cihuacoatl. Le chercheur belge s'appuie notamment sur le fait qu'Alvarado Tezozomoc associe les Ayauhcalli – comme précédemment illustré – avec « Notre Mère », qu'il identifie comme étant Cihuacoatl⁸⁵¹. Selon Saurin, enfin, puisque le chant semble accompagner précisément les cérémonies d'Izcalli, ce serait une allusion à la déesse Nancotlaceuhqui, dont le but aurait été celui d'apaiser le feu et de le régénérer⁸⁵².

⁸⁴⁷ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 29, pp. 115).

⁸⁴⁸ *Ibidem*, Annexe, p. 228; Saurin 1999, p. 84.

⁸⁴⁹ Seler (1990-1998, vol. III, p. 257).

⁸⁵⁰ Garibay (1958, pp. 90-92).

⁸⁵¹ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXI, p. 303) ; Graulich (1999, p. 192).

⁸⁵² Saurin (1999, p. 89). La traduction du nom de la déesse proposée par cet auteur est "La mère aïeule apaisante".

4.1.2b. Le Feu et le pulque

Prenons cette dernière réflexion comme point de départ pour en tirer un certain nombre de considérations. L'utilisation des Ayauhcalli, pendant les célébrations de l'année solaire, nous a appris que ces sanctuaires étaient consacrés à Tlaloc ainsi qu'aux différents aspects de la déesse mère, Toci-Cihuacoatl. Cette personnalité divine, en association avec ces espaces culturels, se colorait des caractéristiques propres aux déesses de la dimension aquatique, comme Chalchiuhtlicue, dame des sources et des lagunes et ses différents aspects. Nous pensons, par conséquent, que « Petite femme » peut être interprété comme étant une autre appellation de la déesse, et non pas une autre personnalité divine. Un raisonnement similaire peut être tiré de l'analyse du nom devin de Nancotlaceuhqui⁸⁵³, « celle qui apaise en répondant », dont les caractéristiques semblent plutôt faire allusion à la description d'une fonction attribuée à l'entité surnaturelle en question. En suivant cette logique, nous aurions affaire à la présence de deux instances éminemment telluriques et aquatiques, sacrifiées à la base du Temple du dieu igné. Pour essayer d'y voir de plus près, il convient de se poser une question : qui était le destinataire de l'action d'apaisement réalisée par ces entités féminines ? Comme Saurin l'a mis en évidence, nous considérons qu'il s'agit précisément du feu.

Observons, avant tout, les champs sémantiques d'utilisation de la forme verbale *cehuia*. Très souvent, en effet, elle est employée précisément pour faire référence, d'un côté, à l'action d'apaiser les braises, de diminuer leur chaleur au point de la faire disparaître et, de l'autre, à l'action de laisser refroidir un objet ou un aliment chaud⁸⁵⁴. Il s'agit encore d'une catégorie grammaticale qui décrit l'action réalisée par l'eau⁸⁵⁵. Or, il importe de signaler que, en Izcalli, existait un autre corpus de rites dont la finalité était de nourrir les flammes, représentation de Xiuhtecuhtli, pour ensuite les refroidir : il s'agit de la consommation des *hauhquiltamalli*, réalisée le dixième jour du mois, et des *huilocpalli*, qui avait lieu, en revanche, le vingtième jour. Comme nous l'avons dit précédemment, Danièle Dehouve a démontré comment le repas à base de *tamales* de graines d'amarante,

⁸⁵³ La décomposition de ce mot se fait à partir du vocable *nantli*, mère, avec l'ajout du suffixe locatif *-co* et l'utilisation de la forme verbale *cehuia*, ce qui veut dire « refroidir une chose, éteindre, apaiser » (Graulich 1999, p. 197).

⁸⁵⁴ De manière significative, ce verbe est utilisé pour décrire l'apaisement de l'incendie qui avait détruit le Temple de Xiuhtecuhtli, Tzonmolco, interprété comme étant l'un des mauvais présages de l'arrivée des Espagnols (Sahagún 1950-1982, Livre XII, chap. 1, p. 2). Nous renvoyons aussi à Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 23, p. 62 ; Livre IV, chap. 34, p. 111 ; Livre IX, chap. 14, p. 63 ; Livre X, chap. 21, p. 78, chap. 23, p. 83).

⁸⁵⁵ Sahagún (1950-1982, Livre I, chap. 11, p. 21).

accompagnés par la sauce de crevettes, était une représentation métaphorique et métonymique du feu⁸⁵⁶. Une fois ces aliments consommés, les gens du peuple réalisaient deux actions porteuses de la capacité d'apaisement de la chaleur provoquée par l'ingestion de cette nourriture brûlante. Premièrement, les feuilles de maïs, qui avaient servi pour envelopper les *tamales*, étaient jetées dans l'eau. Les informateurs de Sahagún insistent sur le fait que les personnes prenaient soin de ne surtout pas faire tomber les végétaux dans le feu⁸⁵⁷. Deuxièmement, le repas était suivi par une beuverie de pulque, à laquelle prenaient part les hommes âgés du *calpulli*. La boisson enivrante était consommée le dixième et le vingtième jour, en présence de l'effigie de Xiuhtecuhtli, tout en chantant jusqu'à la tombée de la nuit. De manière fort significative, cette cérémonie était connue sous le nom de *texcalcehuia*, « ils éteignent le four ». Les informateurs disaient qu'ils donnaient des libations au feu, qu'ils refroidissaient le foyer⁸⁵⁸. La version espagnole, en revanche, spécifie que, avant de boire le pulque, la boisson était versée aux quatre coins du feu⁸⁵⁹. Effectivement, Durán nous apprend que le pulque représentait l'offrande principale présentée au dieu igné. Il pouvait être offert au foyer dans un récipient, ou éclaboussé avec un goupillon, ou encore avec la technique décrite par Sahagún⁸⁶⁰. López Austin considère que l'ingestion de la boisson enivrante détenait la fonction de refroidir et de renforcer le vieux dieu du feu. Cette action lui permettait de retrouver la vigueur nécessaire pour accomplir sa lourde tâche. Le refroidissement et le repos des êtres divins se réalisaient dans leur passage par l'inframonde⁸⁶¹.

Par conséquent, nous pouvons considérer que l'eau et le pulque jouaient le même rôle : celui d'une substance froide dont le but était de renforcer l'essence du feu et, en

⁸⁵⁶ Dehouve (2009b, pp. 30-32).

⁸⁵⁷ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 37, pp. 160-161 ; chap. 38, p. 168).

⁸⁵⁸ *Ibidem*, Livre I, chap. 13, p. 30.

⁸⁵⁹ Sahagún (1989, t. I, p. 48).

⁸⁶⁰ Durán (1984, t. I, chap. XXII, p. 203). Le pulque n'était pas la seule offrande aux connotations terrestres, présentée à Xiuhtecuhtli. Il semble que le dieu recevait aussi des offrandes de caoutchouc liquide, substance dont les lèvres de son *ixiptla* étaient enduites (Sahagún 1950-1982, Livre I, chap. 18, p. 40 ; Dupey García 2010, vol. II, p. 427). Le *olli*, évocateur de la fertilité végétale et principalement l'apanage des instances surnaturelles liées à l'eau et au cycle annuel du maïs, détenait une relation étroite avec le feu. Du point de vue thérapeutique, par exemple, il était offert au foyer afin de soigner le mal provoqué pour avoir écouté les hurlements d'un animal sauvage pendant la nuit (Carreón Blaine 2006b, p. 46). De plus, la combustion de cette substance, mise en contact avec les flammes, dégageait des volutes de fumée qui étaient censées provoquer l'arrivée de la pluie (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 35, p. 151 ; Dupey García 2010, vol. II, pp. 435-436). À ce propos, il est intéressant d'évoquer la pl. n° 14 du *Codex Borjia* (1963), où le dieu est représenté en train d'offrir une boule de caoutchouc liquide dans un temple. À son intérieur une autre boule d'*olli* se trouve sur un faisceau de bois en flamme.

⁸⁶¹ Le chercheur mexicain souligne aussi que « se reposer » et « refroidir le chaud » se disait *cehuia (nino)* et *cehuia (nite)* (López Austin 1980, t. I, p. 292 ; 1985, pp. 272-273).

même temps, d'éviter une émission de chaleur excessive et dépourvue de contrôle⁸⁶². Effectivement, la boisson alcoolisée par antonomase des anciens Mexicains jouait un rôle essentiel dans cette vingtaine, comparable seulement aux rites réalisés lors des mois de Quecholli, Tepeilhuitl et Atemoztli. Une grande beuverie de pulque suivait les deux repas communautaires qui correspondaient aux deux moitiés de la vingtaine, le dixième et le vingtième jour. En outre, la cérémonie d'enivrement des petits enfants constituait un des aspects les plus significatifs des célébrations. Il ne s'agit pas de la seule relation existant entre la vingtaine du dieu igné et celles qui étaient consacrées aux dieux de la pluie et des montagnes. Lorsque nous avons présenté les rites d'Izcalli selon les indigènes de Tepepulco, nous avons évoqué la réalisation d'une procession qui était similaire à celle effectuée en Atemoztli, même si, malheureusement, nous ne disposons d'aucune donnée supplémentaire à ce propos. De plus, il importe de signaler l'importance, en Izcalli, de la participation du *tlaxilacalli* de Tezcacoac. Si, dans cette vingtaine, le *calmecac* rattaché à cet endroit était le théâtre du rite de percement des oreilles des enfants, Durán nous raconte que, en Tepeilhuitl/Huey Pachtli, c'était le lignage noble de Tezcacoatl qui devait offrir deux filles vierges qui auraient dû représenter deux *ixiptlas* féminines⁸⁶³. Même si le texte ne spécifie pas quelles entités surnaturelles elles incarnaient, nous considérons comme fort probable qu'il puisse s'agir de deux divinités des montagnes et, pour autant, du pulque. Rappelons, en effet, qu'elles montaient au sommet du *cuanhxicalli*, accompagnées par quatre prêtres. Chacun des ministres de culte tenait un récipient rempli de grains de maïs d'une couleur différente et ils les jetaient vers les quatre directions cosmiques, en suivant un modèle rituel déjà rencontré dans les rites d'Ochpaniztli. Nous pouvons interpréter la présence des deux *ixiptlas* au sommet de la structure comme étant l'image vivante de deux montagnes, coffres creux remplis de toutes sortes de denrées alimentaires, ouverts pour le bénéfice de la population. Finalement, l'origine aquatique et terrestre de ces deux entités est confirmée par le destin qui attendait leurs dépouilles : après avoir été sacrifiées par extraction du cœur, les deux filles étaient jetées dans le souterrain Ayauhcalli⁸⁶⁴.

Ce faisceau de données, comme les relations fort étroites entre les divinités des montagnes et du pulque, nous amène à formuler l'hypothèse que les deux *ixiptlas* d'Izcalli

⁸⁶² Afin de décrire la grande fête qui suivait la cérémonie de percement des oreilles et d'étirement des enfants, les informateurs de Sahagún expliquent, de manière éloquente, que « l'octli courait comme l'eau » / « *iuhqujn atl nemja vctli* » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 38, p. 170).

⁸⁶³ Durán (1984, t. I, chap. XVI, pp. 154-155).

⁸⁶⁴ *Ibidem*.

aient pu se caractériser par ces mêmes traits aquatiques et lunaires. De manière fort hypothétique, nous pouvons avancer la possibilité que le sacrifice des deux déesses ait eu la même finalité que l'utilisation de l'eau et du pulque, qu'elles incarnaient. En suivant la théorie proposée par López Austin, le but aurait été de renforcer l'essence du feu, de le refroidir pour lui donner plus de vigueur. En prenant en compte l'hypothèse avancée par Graulich dans l'analyse globale des vingtaines, il ne doit pas être écarté que ce sacrifice ait eu pour objectif de rééquilibrer la chaleur extrêmement puissante dégagée par la mise à mort des quatre Xiuhtecuhtli. Ces derniers représentaient le feu des quatre directions cosmiques et, pour autant, du cosmos entier. Cette nécessité d'équilibre, entre le domaine du feu et des eaux, fait écho au postulat fondamental qui régit la pensée religieuse des anciens Nahuas, basée sur la division du cosmos en deux moitiés opposées et complémentaires. Il faut probablement voir, dans ces actes liturgiques, la tentative d'éviter un monde pourri par les eaux ou, en revanche, incendié par une chaleur dévastatrice, une expression de l'inquiétude intrinsèque à la succession de la saison sèche et des pluies⁸⁶⁵. Autrement dit, ces rites auraient eu aussi le but de favoriser l'alternance perpétuelle des cycles⁸⁶⁶.

Si, dans l'ambiance tellurique d'Ochpaniztli consacrée aux entités appartenant à la moitié froide, aquatique et féminine du cosmos, nous avons pu observer l'émergence progressive du culte au dieu du feu, entité dont la chaleur, dans le temps mythique, avait bloqué la voûte céleste et évité la destruction du monde par les eaux, le rite réalisé en Izcalli apparaît comme étant exactement spéculaire. Nous pouvons compter sur un exemple mythique significatif où le refroidissement d'un feu céleste, excessivement intense, permet l'alternance du cycle quotidien du jour et de la nuit : la naissance du cinquième Soleil à Teotihuacan, au moment où Tecuciztecatl-Lune se lève, pour la première fois, dans la voûte céleste :

« Et ensuite se leva la Lune, du même côté à l'est, en paire avec le Soleil. Premièrement se leva le Soleil, et derrière lui se leva la Lune [...] Et ceux qui racontent des contes ou rumeurs disent que la lumière avec laquelle ils éclairaient était la même [...]

⁸⁶⁵ Selon le chercheur belge, plusieurs rituels, dans le cycle des vingtaines, avaient pour finalité d'établir l'équilibre entre les deux moitiés de l'année solaire, afin d'éviter les risques liés à l'excès qui se serait instauré à la suite de la prédominance d'une période ou de l'autre. En ce qui concerne les fêtes parallèles de Huey Tecuilhuil et Tititl, nous avons analysé la valeur attribuée à la récolte et à la crémation des fleurs comme représentation métaphorique de l'arrivée de la saison pluvieuse et sèche (Graulich 1999, pp. 180-182).

⁸⁶⁶ Rappelons que les personnes âgées étaient encouragées à consommer du pulque. Boisson classée comme étant froide, elle permettait de régler la chaleur accumulée par le corps des vieux tout au long de leur vie (López Austin 1994, p. 122).

Et les dieux donnèrent une sentence et dirent : « Qu'il soit de cette manière : qu'on fasse de cette manière ». Et ensuite l'un d'entre eux commença à courir et frappa avec un lapin le visage de Tecuciztecatl. Il lui obscurcit le visage et aveugla son éclat, et son visage resta comme il est maintenant »/« *Y después salió la Luna en la misma parte del oriente, a par del Sol. Primero salió el Sol, y tras él salió la Luna [...] Y dicen los que cuentan fábulas o hablillas que tenían igual luz con que alumbraban [...] Y los dioses dieron sentencia y dixerón : « Sea desta manera: hágase desta manera ». Y luego uno dellos fue corriendo y dio con un conejo en la cara de Tecuciztecatl. Escurecióle la cara y ofuscóle el resplandor, y quedó como agora está su cara »*⁸⁶⁷.

Nous considérons que le rôle joué par le lapin, image par antonomase de la Lune et des Centzon Totochtin, témoigne une fois de plus de la relation de complémentarité et d'opposition existant entre le feu et le pulque.

Malheureusement, nous ne sommes pas en mesure de donner une explication exhaustive relative à la raison pour laquelle ces sacrifices avaient lieu dans la plateforme, et non pas au sommet de la pyramide. Le seul point commun entre les deux bâtiments où ce rite avait lieu – le Tzonmolco et le Coatlan – est que les deux disposaient d'un *Apellac*, tout comme le Templo Mayor. De plus, les deux espaces culturels étaient le théâtre de sacrifices d'instances divines qui représentaient la moitié complémentaire du cosmos. Le Coatlan, espace terrestre, hébergeait la mise à mort des Centzon Huitznahua, instances célestes, porteuses d'attributs ignés. Le Tzonmolco, espace dont le symbolisme se rattachait à la partie sèche et chaude de l'univers mésoaméricain, voyait la réalisation de la suppression d'entités aquatiques et lunaires. Un autre élément qui rapproche la liturgie de la Grande Pyramide de celle mise en scène dans le Temple de Xiuhtecuhtli est l'intervention de Paynal, lors des sacrifices réalisés en Xocotl Huetzi⁸⁶⁸. Selon la *Crónica Mexicana* d'Alvarado Tezozomoc, l'utilisation des espaces de la plateforme et des escaliers pour réaliser des mises à mort rituelles semble caractériser aussi le Temple du Seigneur du

⁸⁶⁷ Sahagún (1989, t. II, p. 481).

⁸⁶⁸ Comme précédemment expliqué dans le chapitre consacré à la vingtaine de Xocotl Huetzi, les deux chercheurs mexicains (López Austin et López Luján 2009, p. 254) attirent l'attention sur la possibilité que le Temple de Xiuhtecuhtli ait été le théâtre d'un autre rituel portant sur le drame solaire mis en scène dans le Templo Mayor, précisément pendant la vingtaine du Fruit qui tombe. Rappelons que Paynal faisait son apparition seulement durant deux autres fêtes, en dehors de Panquetzaliztli, c'est-à-dire précisément, Xocotl Huetzi et Izcalli. La relation existant entre Xiuhtecuhtli et le soleil est renforcée par l'étude du chant consacré à Ixcozauhqui, où l'on déclare, précisément : « Oh le soleil s'est levé, oh le soleil s'est levé »/ « *O ya tonaqui o ya tonaqui* » (Garibay 1958, p. 83). Par ailleurs, la relation à double sens existant entre la liturgie consacrée au soleil et celle dédiée au feu semble confirmée par le fait que dans le Templo Mayor, tout comme dans le temple de Xiuhtecuhtli, avaient lieu des sacrifices par le feu (Alvarado Tezozomoc 2001, chap. XXV, p. 123).

Mictlan. En effet, lors de la victoire obtenue par Ahuitzotl contre les habitants de la côte, le chroniqueur mexicain relate que les captifs :

« [...] ceux [appartenant] aux trois villes furent répartis, ils furent sacrifiés à trois endroits : au sommet du temple de Huitzilopochtli et dans le brasier ou récipient et sur les marches [qui mènent] à l'autel de Mictlantecuhtli »/« [...] fueron los de los tres pueblos repartidos, <que> fueron sacrificados <en> tres partes ençima del templo de Huitzilopochtli y en el brasero o xícara y <en> las gradas al altar de Mictlantecuhtli »⁸⁶⁹.

En raison de l'absence de renseignements supplémentaires, nous terminons cette analyse avec un tour d'horizon des données fournies par l'archéologie. En effet, les fouilles du Projet Templo Mayor ont permis de détecter la présence d'individus sacrifiés de sexe féminin dont les restes ont été retrouvés en correspondance avec la plateforme de la Grande Pyramide, tout comme avec la Place ouest, aux pieds de la façade principale du temple, dans les étapes constructives IVb (1469-1481 apr. J.-C.), V (1481-1486 apr. J.-C.) et VI (1486-1502 apr. J.-C.)⁸⁷⁰. Le corpus des restes analysés par Chávez Balderas comprend, au total, quatre-vingt-dix-neuf individus décapités et trois enfants, retrouvés dans vingt-six dépôts rituels, tout comme dans les matériaux qui constituaient le remplissage constructif du bâtiment⁸⁷¹. Les restes féminins en représentent, au total, 25%. L'archéologue mexicaine formule une réflexion à l'égard de l'utilisation privilégiée de la plateforme comme lieu d'enterrement des dépôts rituels dont ces restes faisaient partie. Elle considère que ce choix faisait écho au symbolisme mythique du Coatepec-Templo Mayor, lorsque la victoire de Huitzilopochtli-Soleil, qui dominait le sommet de la Montagne des serpents, avait amené à la destruction de Coyolxauhqui-Lune, décapitée et dépecée sur les pentes du relief montagneux. Par conséquent, il semble logique de supposer que la plateforme du Grand Temple était l'espace qui gardait d'étroites relations avec les vaincus, les victimes du sacrifice perpétré par la divinité tutélaire mexicaine. Cette logique d'utilisation est confirmée par le fait que les restes incinérés de plusieurs dignitaires mexicains ont été découverts au sommet de la pyramide, dans le sanctuaire de

⁸⁶⁹ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXXV, p. 321).

⁸⁷⁰ Nous remercions Leonardo López Luján qui a partagé avec nous cette information et qui nous a permis de prendre contact avec Ximena Chávez Balderas (mars 2012).

⁸⁷¹ Ce corpus d'éléments analysés a été découvert dans le laps de temps compris entre 1948 et 2008 (Chávez Balderas 2012, p. 12). La majorité des crânes provenant de décapitations ont été retrouvés dans la moitié de l'édifice correspondant au culte du dieu de la guerre (*Ibidem*, p. 448). Pour une vision détaillée des techniques employées pour effectuer la décapitation, nous renvoyons également à Chávez Balderas 2010.

Huitzilopochtli⁸⁷². Pourtant, cette explication, qui convient parfaitement au contexte cosmologique du Templo Mayor, ne nous permet pas de dégager un éclaircissement à l'égard, non pas de l'enterrement des restes, mais de la réalisation de la mise à mort rituelle dans l'espace des plateformes, rattachées à des structures qui ne s'identifient pas avec la Grande Pyramide. Une autre explication peut être rattachée au symbolisme de l'espace de la plateforme des corps pyramidaux. En effet, sachant que chaque pyramide était la reproduction d'une montagne, coffres creux qui étaient l'image du Tlalocan, il est possible d'associer la partie basse de l'édifice avec la grotte, demeure des êtres telluriques par antonomase. Cette réflexion a été formulée par López Austin et López Luján à l'égard des chambres d'offrandes découvertes dans la plateforme du Templo Mayor. Les deux chercheurs disent : « Or, en étant situées à la base de l'édifice, les chambres possèdent un aspect féminin, puisqu'elles appartiennent à la partie de la sortie des dons aquatiques »/ « *Ahora bien, al ubicarse en la base del edificio, las cámaras poseen un aspecto femenino, ya que pertenecen a la parte de la salida de los dones acuáticos* »⁸⁷³.

4.2. Les autres espaces de l'enceinte du Seigneur de Turquoise

4.2.1. La relation entre l'enceinte de Tzonmolco et le Coacalco dans les deux versions du *Codex de Florence*

Puisque ce thème a déjà été analysé lors de la description de la fête de Xocotl Huetzi, nous nous limiterons ici à une vision globale des autres structures à caractère religieux appartenant à l'enceinte du dieu du feu et ayant trait au déroulement de la cérémonie sacrificielle d'Izcalli. En particulier, nous songeons à la description de l'itinéraire suivi par le prêtre habillé comme Paynal, qui indiquait le chemin aux victimes.

D'abord, remarquons que la version nahuatl ne spécifie pas le point de départ de Paynal, puisqu'elle dit simplement « *njman ie ic oaltemo in Paynal* »⁸⁷⁴, tandis que la version espagnole dit que le prêtre, avec l'effigie du dieu, « *baxaba del cu* »⁸⁷⁵. Reste ouverte la possibilité – comme expliqué lors de la vingtaine de Xocotl Huetzi – que l'effigie ait été déplacée depuis le sommet du Templo Mayor. Le passage de la version espagnole relate

⁸⁷² Chávez Balderas (2012, pp. 205-206). En ce qui concerne les restes des dignitaires mexicains enterrés dans le sanctuaire du Colibri de la gauche, nous renvoyons à Chávez Balderas (2007).

⁸⁷³ López Austin-López Luján (2009, p. 338).

⁸⁷⁴ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 37, p. 163).

⁸⁷⁵ Sahagún (1989, t. I, p. 174).

que le prêtre « passait devant ceux qui devaient mourir, et ensuite il montait dans le *cu* encore une fois » / « [...] *pasaba por delante de los que habían de morir, y luego tornaba a subir al cu* »⁸⁷⁶. Ce passage rappelle de manière flagrante les descriptions analogues qui font référence au sacrifice des prisonniers en Panquetzaliztli et Xocotl Huetzi, grâce auxquelles on sait que le lieu où les victimes attendaient l'arrivée de Paynal était la base du *tzompantli*. Puisque nous avons déjà évoqué les espaces sacrificiels de la fête de Xocotl Huetzi, dans ce passage il convient de souligner simplement qu'en Izcalli, nous pouvons identifier les mêmes endroits, puisque, dans les deux cas, nous avons affaire à l'enceinte de Tzonmolco.

Enceinte du Temple de Tzonmolco
Temple sur pyramide
Cour
<i>Calmecac</i>
<i>Tzompantli</i>
<i>Cnauhxicalli</i>

Le chapitre 37 du *Codex de Florence* explique que – lors du sacrifice des Ihuipaneca Temilolca ainsi que des *ixiptlas* – les victimes et les ministres du culte n'étaient pas les seuls à se trouver en haut de la pyramide de Tzonmolco. En effet, le souverain ainsi que les autres seigneurs, attendaient, au sommet du sanctuaire, la fin du sacrifice. Ensuite ils descendaient de la pyramide et faisaient quatre fois le tour de la cour du temple⁸⁷⁷. C'était à ce moment-là qu'avait lieu la Danse des Seigneurs, qui se concluait quand ses membres quittaient l'enceinte du Tzonmolco pour rejoindre le Palais du *tlatonani*⁸⁷⁸. Ces données sont contredites par le contenu de la description du Temple de Tzonmolco, énuméré dans les Annexes. Selon ce passage, en effet, le souverain et les autres nobles seigneurs n'assistaient pas aux mises à mort en haut du temple mais, après les sacrifices, ils sortaient du Coacalco pour rejoindre la cour de Tzonmolco, où avait lieu la danse⁸⁷⁹.

Lors de l'analyse de la fête de Tlacaxipehualiztli, nous avons traité la théorie proposée par González González inhérente à l'identification entre le Coacalco et le

⁸⁷⁶ Sahagún (1989, t. I, p. 174).

⁸⁷⁷ *Ibidem*, p. 175.

⁸⁷⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, chap. 37, p. 164).

⁸⁷⁹ *Ibidem*, Annexes, pp. 190-191.

Yopicalco/Ehuacalco, ce qui permettrait de localiser cet endroit – d’où les seigneurs étrangers assistaient au déroulement des sacrifices qui avaient lieu dans l’enceinte sacrée – au-dessus de la colonnade qui représentait la porte méridionale qui donnait accès à l’enceinte sacrée de la ville. Toutefois, rappelons également que, comme l’a démontré Couvreur, la dénomination de Coacalli / Coacalco était fort probablement l’apanage de tous les endroits dont la fonction était celle d’accueillir les seigneurs ou les divinités étrangers⁸⁸⁰. Cette réflexion, par conséquent, ne permet pas de savoir si le Coacalco mentionné dans ce passage de la fête d’Izcalli fait référence au bâtiment situé au-dessus de la colonnade de la porte Cuauhquiahuac ou plutôt au palais du souverain, qu’on sait être localisé à l’extérieur du centre cérémoniel.

Selon les deux versions, donc, on aurait les itinéraires suivants :

Fête d’Izcalli Chapitre n° 37 du Livre II <i>Codex de Florence</i>	Description du Temple de Tzonmolco Annexes du Livre II <i>Codex de Florence</i>
1) Temple de Tzonmolco 2) Cour du temple 3) Palais du souverain	1) Coacalco 2) Cour du temple

Reste ouverte une autre possibilité : étant donné que, dans la majorité des cérémonies religieuses, le souverain et les seigneurs étrangers assistaient aux sacrifices dans le Coacalco, il est possible de supposer que Sahagún n’ait pas correctement traduit le récit de ses informateurs, qui ne fait pas mention de l’endroit d’où descendent les seigneurs invités⁸⁸¹. Comme nous avons pu le souligner lors de l’analyse de Tlacaxipehualiztli, le Coacalco était effectivement situé en hauteur (Fig. 109).

4.3. Le « lieu du serpent de miroir »⁸⁸² : le *calmecac* de Tezcacoac

4.3.1. La localisation spatiale

Comme nous avons déjà eu l’occasion de le souligner à plusieurs reprises, les récits contenus dans les chapitres 37 et 38 du *Codex de Florence* diffèrent sur de nombreux points.

⁸⁸⁰ Couvreur (2000, p. 22).

⁸⁸¹ La version nahuatl, en effet, se limite à dire « *Njman ie ic oaltemo mjtotivitze* », « Alors ils descendent en dansant » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 37, p. 164).

⁸⁸² Dans cette analyse, on suit la traduction proposée par Alfonso Caso (1956, p. 44). Cette étymologie est reprise aussi par López Austin (1965, p. 100).

En effet, si dans le chapitre 37, la cérémonie de percement des oreilles des enfants et leur enivrement ont probablement lieu dans le temple du dieu, comme relaté dans les *Primeros Memoriales*, selon le chapitre 38, cela se déroulait dans le *calmecac* du *calpulli* de Tezcacoac. Remarquons aussi que la tranche temporelle de déroulement des cérémonies diffère dans les deux cas, étant donné que l'enivrement des enfants a lieu à midi du vingt et unième jour dans le Temple de Xiuhtecuhtli (chap. 37), et au coucher du soleil dans le *calmecac* de Tezcacoac (chap. 38). En réalité, cette dichotomie mérite d'être discutée, étant donné que l'endroit auquel on fait référence dans le chapitre 37 est qualifié simplement de *teupan*, et nous avons déjà eu l'occasion de souligner la versatilité du champ sémantique de ce vocable. Cette considération permettrait donc de considérer que, dans ce passage, il ne soit pas question d'un temple, mais plutôt d'un sanctuaire *calpulco* qui pourrait même coïncider avec celui de Tezcacoac, ou alors du *calmecac* situé dans le *teupan*, l'enclos.

Tout comme précédemment illustré en ce qui concerne le *tlaxilacalli* de Tzonmolco, Tezcacoac est mentionné dans les listes des quartiers qui composaient le groupe de migrants mexica, dans la *Crónica Mexicana* d'Alvarado Tezozomoc⁸⁸³. Toujours dans ce document, est fait mention du temple et du *calmecac* de Tezcacoac, ce qui permet de confirmer les renseignements donnés par les informateurs de Sahagún⁸⁸⁴. C'était un autre des *degolladeros* utilisés lors de l'inauguration du Grand Temple, une donnée qui nous permet d'affirmer que l'enceinte du temple possédait aussi un *tzompantli*⁸⁸⁵. Grâce au récit du Livre XII du *Codex de Florence*, nous avons vu que Tezcacoac était aussi le nom de l'une des portes qui donnaient accès à l'enceinte sacrée de Tenochtitlan. Les opinions des spécialistes divergent quant à la localisation de la porte Tezcacoac en relation aux directions cardinales. Si la porte de Cuauhquiahuac et celle de Tecpantzinco ont été facilement identifiées par les chercheurs, comme précédemment expliqué dans le chapitre consacré à Tlacaxipehualiztli et Toxcatl, Acatliyacapan et Tezcacoac posent des problèmes interprétatifs. Selon Alfonso Caso, puisque la Grande Pyramide de Tlatelolco est appelée, dans un passage du *Codex de Florence*, Acatliyacapan, ce serait donc du côté septentrional de l'enceinte qu'il faudrait localiser cette porte⁸⁸⁶. En raison de cette considération, le savant mexicain identifie Tezcacoac comme étant la porte orientale, qui terminait sur

⁸⁸³ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. II, pp. 58-59).

⁸⁸⁴ *Ibidem*, chap. LXIII, p. 269.

⁸⁸⁵ *Ibidem*, chap. LXXII, p. 306 et 310.

⁸⁸⁶ Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 36, p. 108).

l'embarcadère du Tetamazolco⁸⁸⁷. Van Zantwijk, en revanche, afin d'identifier la position exacte de la porte, prend en compte la liste des principaux chefs militaires de Tenochtitlan, cités par Alvarado Tezozomoc, chacun desquels était associé à l'une des quatre *parcialidades*. Grâce à cet examen, l'auteur considère que la porte de Tezcacoac, dont la gestion était sous la juridiction du chef militaire Tezcacoac tiacauh, n'était pas localisée à l'est, mais liée à la *parcialidad* de Cuepopan, et donc à la porte septentrionale de l'enceinte sacrée⁸⁸⁸. Finalement, il importe de signaler le plan reconstitutif de l'enceinte cérémonielle, montré dans un article présenté par Townsend dans le catalogue de l'exposition « Moctezuma, the aztec ruler ». Dans cette carte, la porte Acatliyacapac est associée à la direction septentrionale, tandis que Tezcacoac serait l'accès à l'ouest, sur la chaussée de Tlacopan. La porte à l'est est dénommée « porte de Huitznahuac »⁸⁸⁹. L'édifice n° 75 de la liste de Sahagún porte le nom de Tlacohtcalco Tezcacoac, et il est décrit comme étant le théâtre de plusieurs mises à mort, quoique occasionnelles, de captifs. De plus, on y gardait des flèches et des lances destinées aux conquêtes⁸⁹⁰. La version espagnole ajoute qu'il s'agissait d'une maison⁸⁹¹.

Il importe de signaler, dans ce contexte, qu'Alfonso Caso identifie Tezcacoahuac comme étant une *estancia* de Cuepopan mentionnée dans le *Memorial de Londres*, localisée sur le territoire actuellement compris entre les calles Pedro Moreno au nord, Ruíz de Alarcón, Aquiles Serdán et Gabriel Leyva à l'est, la chaussée de Tacuba au sud et délimitée à l'ouest par le quartier de Teocaltitlan⁸⁹². À cette donnée, qui permettrait de confirmer l'interprétation proposée par Van Zantwijk, nous pouvons ajouter que, selon Alvarado Tezozomoc, ce quartier était l'un des lieux où l'on gardait les prisonniers de guerre en attente des mises à mort⁸⁹³ (Fig. 108).

Grâce au *Codex de Florence* et à la *Crónica Mexicana*, nous savons qu'il existait aussi le Mexica Tezcacoacatl, qui était l'un des juges qui travaillaient dans le palais du souverain et

⁸⁸⁷ Caso (1956, p. 44-45).

⁸⁸⁸ Tezozomoc (2001, chap. LXV, p. 276) ; Van Zantwijk (1985, p. 85). Le chercheur associe le Tlacohtcalco Tiacauh avec la *parcialidad* d'Atzacualco, au nord-est, le Huitznahuac tiacauh avec la *parcialidad* de Teopan, au sud-est, ainsi que le Yopico et le Cihuatecpan tiacauh avec la *parcialidad* de Moyotlan, au sud-ouest.

⁸⁸⁹ Townsend (2010, p. 132).

⁸⁹⁰ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 193).

⁸⁹¹ Sahagún (1989, t. I, p. 164).

⁸⁹² Caso (1956, p. 31).

⁸⁹³ Alvarado Tezozomoc (2001, chap. LXIX, p. 293).

qu'il habitait dans le *tlaxilacalli* appelé Yacacolco⁸⁹⁴. Ce vocable peut se traduire par « À l'endroit de l'amarante aux graines rouges et noires »⁸⁹⁵, et il est possible de l'identifier grâce aux renseignements donnés par les informateurs de Sahagún en ce qui concerne le siège de Tenochtitlan, documenté dans le Livre XII. En effet, cet endroit est le théâtre d'un sacrifice de prisonniers, parmi lesquels il y avait aussi des Espagnols. Dans ce récit, les futures victimes, après avoir été alignées, étaient amenées au sommet d'une petite pyramide – appelée *momoꝛco* dans la version nahuatl – où ils avaient été sacrifiés. Leurs têtes avaient été ensuite accrochées au *tꝛompantli*⁸⁹⁶. Le récit de la Conquête permet assez aisément de localiser cet endroit comme faisant partie du tissu urbain de Tlatelolco⁸⁹⁷, puisqu'il est à nouveau mentionné comme deuxième étape d'une journée de siège, après le franchissement du marché de la ville jumelle de Tenochtitlan, de la part de l'armée espagnole⁸⁹⁸. Barlow identifie cet endroit comme étant le lieu de résidence de Cuauhtemoc, dans ce qui est maintenant la calle del Peralvillo⁸⁹⁹, où se trouve l'église de Santa Ana. Selon Caso, finalement, Yacacolco était un *tlaxilacalli* du quartier de Santa Ana Atenantitech, situé dans la zone méridionale de Tlatelolco⁹⁰⁰ (Fig. 108). À la lumière de ces données, nous pouvons rattacher le Tezcacoac à la partie nord-occidentale de Tenochtitlan et la résidence du Mexica Tezcacoacatl à la partie méridionale de Tlatelolco. Les deux aires gardaient, par conséquent, une relation spatiale. Nous reviendrons sur les détails relatifs à sa localisation spatiale par la suite.

Voici, ci-dessous, un tableau qui renferme la liste des espaces reliés à Tezcacoac.

Tezcacoac
Sanctuaire sur pyramide
<i>Calmecac</i>
<i>Tꝛompantli</i>
Tlacoachcalco Tezcacoac ?

⁸⁹⁴ *Ibidem*, chap. XVII, p. 98 ; chap. XXXVIII, p. 171 ; chap. XLIX, p. 214 ; chap. LIII, p. 229. Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 27, p. 106 ; Livre VIII, chap. 14, p. 43 ; chap. 17, p. 55 ; Livre IX, chap. 10, p. 47 ; Livre XII, chap. 37, p. 109.

⁸⁹⁵ Wimmer (2006, s. v. *yacacolli*).

⁸⁹⁶ Sahagún (1950-1982, Livre XII, chap. 35, pp. 103-104).

⁸⁹⁷ Le passage suivant de la version nahuatl dit : « *qujntototꝛa in vmpa Jacaculco, in axcan ie sant Ana* », c'est-à-dire « ils se pressent là-bas à Yacacolco, où [se trouve l'église de] Santa Ana » (Sahagún 1950-1982, Livre XII, chap. 33, p. 96). La version espagnole, en revanche, dit simplement « *en el Tlatilulco* », ce qui confirme la localisation de ce quartier (Sahagún 1989, t. II, p. 850).

⁸⁹⁸ *Ibidem*, chap. 36, p. 108.

⁸⁹⁹ Barlow (1945, p. 58).

⁹⁰⁰ Caso (1956, p. 35).

4.3.2. La déesse Ayopechtli de Tezcacoac

Avant de terminer cette partie du chapitre, il convient de rappeler qu'il est possible de rattacher le culte d'une déesse féminine au quartier de Tezcacoac, grâce aux renseignements recueillis par Sahagún à l'égard de la déesse appelée Tezcacoac Ayopechtli ou Ayopechtli, dont le nom peut se traduire par « celle à la couche de tortues » ou « celle à la couche de nuages »⁹⁰¹. Les informateurs de Tepepulco donnent une description détaillée des atours de cette entité surnaturelle. L'illustration des *Primeros Memoriales* la représente affublée de la couronne *amacalli*, du collier de jade et du *huipil* décoré de fleurs aquatiques, attributs arborés par les êtres surnaturels liés au cycle du maïs, en particulier par Chicomcoatli⁹⁰² et Xilonen, mais aussi Cihuacoatl, Chantico et Chalmecacihuatl. Les dessins noirs évoquant l'obsidienne, qui couvrent le bâton qu'Ayopechtli tient dans la main, sont un attribut de la déesse du foyer, Chantico, tout comme des Cihuapipiltin⁹⁰³. À ce propos, rappelons qu'une déesse appelée Tezacoahuac Tzihuapipiltin est mentionnée dans la description de la fête de Tozoztontli, dans le *Codex Tudela*⁹⁰⁴. En revanche, sa peinture faciale, jaune dans la partie supérieure du visage et bleue dans la partie inférieure, évoque les couleurs dont étaient enduites Xochiquetzal⁹⁰⁵ et Mayahuel⁹⁰⁶. Les liens que cette instance, rattachée à Tezcacoac, détenait avec la personnification de l'agave se devinent aussi à partir de la représentation de cette dernière dans le *Codex Laud*, où elle figure assise précisément sur une tortue, c'est-à-dire, l'une des interprétations du nom d'Ayopechtli⁹⁰⁷. Le chant de « Celle à la couche de tortue », contenu dans les Annexes du Livre II de Sahagún, semble représenter une composition poétique reliée aux contextes de la naissance et de la fécondité du ventre maternel, où la déesse invoquée habite un univers

⁹⁰¹ Seler (1990-1998, vol. III, p. 271) ; Garibay (1958, p. 130) ; Saurin (1999, p. 120). Rappelons que nous avons déjà rencontré une déesse portant le même nom dans le mythe qui relate la naissance de la musique, dans le chapitre dédié à la vingtaine de Toxcatl.

⁹⁰² Jiménez Moreno (1974, pl. n° 262r) ; León-Portilla (1958, p. 121) ; Sahagún (1979, t. I, Livre I, pl. n° 3).

⁹⁰³ Jiménez Moreno (1974, pl. n° 266r et 266v) ; Saurin (1999, p. 120).

⁹⁰⁴ *Codex Tudela* (2002, p. 186, pl. n° 13r). Dans ce contexte, tout le monde se rendait dans les champs pour réaliser des offrandes de copal.

⁹⁰⁵ *Codex Borbonicus* (1991, pl. n° 19).

⁹⁰⁶ *Ibidem*, pl. n° 8 ; *Codex Borgia* (1963, pl. n° 68) ; *Codex Vaticanus B* (1993, pl. n° 56).

⁹⁰⁷ *Codex Laud* (1994, pl. n° 9). En ce qui concerne les relations existant entre Mayahuel et Ayopechtli en tant que personnification de l'agave et de la fertilité humaine et végétale, nous renvoyons à Dupey García (2010a, vol. II, pp. 434, 438). Selon Saurin (1999, p. 121), l'illustration de cette planche représenterait Ayopechtli et non pas Mayahuel. Le chercheur français, en effet, considère que la peinture renferme le nom glyphique de cette instance surnaturelle, composé par la carapace de la tortue dont les motifs géométriques rappelleraient des miroirs. Le fait que la carapace soit traversée par un serpent permettrait de lire cette image comme « Ayopechtli Tezcacoac ».

humide et fertile⁹⁰⁸. À la lumière de ces données, il paraît possible d'affirmer, comme supposé par Graulich, qu'Ayopechtli de Tezcacoac s'identifiait avec l'une des *ixiptlas* sacrifiées en Huey Pachtli, appartenant au lignage de Tezcacoatl. Le chercheur belge avait proposé l'identification de l'autre déesse comme étant Atlacoaya, dont le glyphe, dans le *Codex Magliabechiano*, semble désigner le nom « Serpent de miroir »⁹⁰⁹. Par ailleurs, il est possible de franchir encore un pas, à travers l'identification d'Ayopechtli avec l'une des représentantes divines tuées sur l'*Apetlac* du Tzonmolco, en Izcalli. Personnification de l'agave et du pulque, boisson dont la consommation était à l'honneur dans la fête des montagnes et de la Croissance, Ayopechtli trouvait parfaitement sa place dans la vingtaine qui prévoyait la participation active du quartier de Tezcacoac⁹¹⁰.

Ce faisceau de renseignements, mis en relation avec la localisation hypothétique de ce dernier *tlaxilacalli* dans le tissu urbain de Tenochtitlan, met en évidence sa proximité avec le quartier de Tezcatzonco et de Tollan. Or, comme illustré dans les vingtaines de Toxcatl et Quecholli, les dieux *calpultéotl* de ces deux segments administratifs de la ville étaient précisément les dieux de l'ivresse, sous les traits de Tezcatzoncatl et Totoltecatl. Cette dernière analyse permettrait, par conséquent, de rattacher à la *parcialidad* de Cuepopan un troisième *tlaxilacalli* consacré aux seigneurs divins de l'agave.

4.4. Le « lieu de la corde » : un espace d'apprentissage de la musique dans le Ixcozauhqui Icuic

Le Chant consacré à Ixcozauhqui fait mention d'un autre bâtiment, en dehors du Tzonmolco, probablement rattaché aux célébrations d'Izcalli : il s'agit de l'endroit appelé

⁹⁰⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 235) ; Garibay (1958, pp. 130-133) ; Saurin (1999, p. 121).

⁹⁰⁹ *Codex Magliabechiano* (1970, pl. n° 58r) ; Graulich (1999, pp. 104-105). Saurin (1999, p. 121), en revanche, considère qu'aucun élément ne permet de rattacher ces deux déesses. De plus, le fait que les deux jeunes filles décrites par Durán soient sacrifiées avec les jambes croisées, pour signifier qu'elles étaient vierges, serait un élément en complète opposition à la vocation nourricière et fertile d'Ayopechtli-Mayahuel.

⁹¹⁰ Il paraît intéressant de souligner les relations existant entre les deux entités surnaturelles à l'honneur dans cette vingtaine. Alors qu'Ayopechtli arbore des éléments iconographiques qui l'apparentent à la déesse du foyer domestique, dans plusieurs représentations, Xiuhtecuhtli déploie des attributs éminemment aquatiques. Rappelons qu'il était le patron du signe *Atl* (López Austin 1985, p. 260 ; López Luján 2005, p. 141) et qu'il est parfois montré pourvu d'une carapace de tortue (Matos Moctezuma 1998). Cet élément aurait eu pour but de connoter la divinité en tant qu'instance créatrice, tout comme de rappeler la nature aquatique de la résidence où elle habitait. Du dieu du feu, en effet, on disait qu'il « se tient dans le lieu renfermant des perles de turquoise [...] qui dissimulent son visage avec l'eau couleur d'oiseau turquoise » (Sahagún 1950-1982, Livre VI, chap. 17, pp. 88-89 ; Saurin 1999, p. 123).

Mecatlan, « l'endroit des cordes »⁹¹¹. Le passage contenu dans l'hymne au dieu est le suivant :

« Oh ! Là-bas, au Mecatlan, mes seigneurs/l'instrument en bois de palmier/a joué le chant de la grenouille. Au lieu de la huitaine/dans la maison du devin, le devin est descendu, *aya* » /« *Aunca(n) mecatla notecva(n) yççotl mimil/catoc chicueyoca(n) navalcallj navali/temoquetl aya* »⁹¹²

Nous connaissons ce lieu grâce à la liste des édifices contenue dans les Annexes du Livre II du *Codex de Florence*. En effet, on y relate que le Mecatlan était l'endroit où les Mecatecas allaient tous les jours pour apprendre à jouer des instruments à vent⁹¹³. La version espagnole ajoute que ces instruments étaient des trompes et que ceux qui apprenaient à en jouer étaient des prêtres⁹¹⁴. Dans son étude consacrée à la liste des édifices répertoriés par Sahagún, Aurélie Couvreur attire l'attention sur le rôle joué par le prêtre appelé Tlapitzcatzin, dont la fonction était d'enseigner et diriger les chants dans les contextes rituels des fêtes. Or, puisque l'étymologie du nom de ce personnage veut dire précisément « joueur d'un instrument à vent », la chercheuse française suppose que ce ministre du culte ait pu travailler dans le Mecatlan⁹¹⁵. En réalité, la liste des prêtres permet de rattacher encore un ministre aux soins de ce lieu. Il s'agit du Tlazolcuacuilli, dont la fonction était de surveiller dans le Mecatlan. Cet endroit est qualifié de *teupan* et on spécifie que personne ne pouvait uriner dans cet espace ; si quelqu'un le faisait, il était fortement puni⁹¹⁶. La version espagnole qualifie le Mecatlan de *cu*, et ajoute que sa présence devait garantir la vénération de tous ceux qui entraient dans cet endroit tout comme d'effacer toute saleté⁹¹⁷. Or, il importe de signaler qu'il paraît contradictoire de qualifier ce lieu de « temple », sachant que les activités qu'on y pratiquait – et qui correspondaient aux activités principales et quotidiennes des ministres du culte – feraient plutôt penser qu'on avait affaire aux espaces d'un *calmecac*. Selon Garibay, le Mecatlan était localisé près du Temple de Tzonmolco. En effet, le chercheur attire l'attention sur le fait que la description du Tlazolcuacuilli, dans la liste des ministres du culte du Livre II, suit

⁹¹¹ Saurin (1999, p. 85). López Austin traduit ce mot par « en los mecates », une corde de fibre tordue et tressée utilisée pour attacher (López Austin 1965, p. 90 ; voir Couvreur 2000, p. 44).

⁹¹² Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexes, p. 228) ; Saurin (1999, p. 84).

⁹¹³ *Ibidem*, p. 186.

⁹¹⁴ Sahagún (1989, t. I, p. 185).

⁹¹⁵ Couvreur (2000, p. 45).

⁹¹⁶ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, pp. 211-212).

⁹¹⁷ Sahagún (1989, t. I, p. 195).

celle du grand prêtre d'Ixcozauhqui à Tzonmolco⁹¹⁸. Toutefois, retournons à l'analyse du passage du chant à Ixcozauhqui, pour expliquer la théorie proposée par Saurin, selon lequel l'allusion à l'« instrument en bois de palmier », mentionné en relation avec le Mecatlan, ne serait autre chose que l'*ayanbchicabuaztli*, le bâton de sonnaillles de brume⁹¹⁹. Cet élément, tout comme la présence d'une référence à un « chant de la grenouille », permet de considérer l'émergence progressive d'une ambiance aquatique et terrestre, au sein d'une composition sacrée adressée au dieu igné.

5. Les parcours cérémoniels

Tableau n° 3 : Les déplacements d'Izcalli selon la version nahuatl du *Codex de Florence*

Jour du mois	Moment journée	Verbes employés	Participants	Itinéraire
10 ^e ou 11 ^e	Aube	<i>Yacatia</i> : « se mettre à la tête de »	Jeunes garçons	Lieu de départ : ? Jusqu'à l'oratoire du <i>calpulco</i>
20 ^e jour	Aube	<i>Absitia</i> : « Faire arriver quelqu'un »	Futures victimes	Des <i>calpulco</i> au Temple de Tzonmolco pour rituel <i>Xalagüia</i>
		<i>Tleco</i> : « Monter »		Du bas au sommet du temple
		<i>Qujoaliaoaloa</i> : « Aller en cercle, faire le tour »		Autour du <i>tehcaltl</i> au sommet du temple
		<i>Oaltemo</i> : « Descendre »		Du sommet à la base du temple
		<i>Motecpanititzte</i> (Tepantihuitz) : « Aller en bon ordre, en file indienne »		Des <i>calpulcos</i> au temple et du temple aux <i>calpulcos</i>
		<i>Qujnvica</i> : « Mener, conduire »	Futures victimes ; maîtres	Du temple aux <i>calpulcos</i>

⁹¹⁸ Sahagún (1950-1982, Livre II, Annexe, p. 211) ; Garibay (1958, p. 88).

⁹¹⁹ L'auteur (Saurin 1999, pp. 85-88 et 220-221) base son interprétation sur la mention du « nahualli » et sur une comparaison avec un passage de la vingtaine d'Etzalcualiztli, où l'*Ayanbchicabuaztli* tenu par le prêtre *cuacuilli* est appelé *nahuacuahuittl*, littéralement, « bâton du sorcier » (Sahagún 1950-1982, Livre II, chap. 25, p. 81). Selon Seler (1990-1998, vol. III, p. 254) et Garibay (1958, p. 88), il s'agirait d'un tambour fait à partir de bois de yucca, selon le savant allemand.

CONCLUSIONS

Le travail que nous avons présenté avait pour but de répondre à un double axe de recherche. Le premier objectif était représenté par une analyse approfondie des espaces dédiés au culte dans le contexte urbain de Mexico-Tenochtitlan, en prenant comme point de départ une dimension temporelle très spécifique, constituée par les dix-huit fêtes de l'année solaire mexica, connues sous la dénomination de vingtaines. Le deuxième objectif s'est avéré une continuité naturelle du premier, à travers le désir de répondre à une question significative, celle de connaître les parcours cérémoniels qui unissaient ces aires sacrées. Par conséquent, l'étude de ces déplacements à caractère processionnel a constitué le deuxième objectif que ce travail a tenté d'atteindre.

Pour aboutir à ces deux fins, il a été nécessaire de fournir, avant tout, une définition précise des aspects qui nous ont occupé, tels que les champs sémantiques des vocables « espace sacré », « lieu de culte » et « parcours cérémoniel » (cf. Introduction). Il a été aussi indispensable de prendre en compte les limites de la recherche, afin de ne pas tomber dans le risque d'une étude dispersée à caractère trop général. Pour cette raison, nous avons choisi de focaliser nos interrogations sur neuf des dix-huit vingtaines du cycle solaire des anciens Nahuas. Les autres n'en sont pas moins importantes, mais les informations relatives aux espaces sacrés et aux parcours rituels y sont plus rares et moins bien documentées. Cette sélection nous a permis de travailler sur les contextes cérémoniels qui disposaient d'une quantité suffisante de données exploitables, grâce auxquelles il a été possible, effectivement, de proposer une reconstruction, hypothétique bien sûr, mais détaillée, de la liturgie spatiale qui caractérisait ces événements religieux. Une partie considérable de la recherche, en outre, s'est dédiée à distinguer les aires de réalisation des étapes rituelles qui rythmaient les fêtes, en proposant une distinction basée sur leur appartenance aux espaces du centre cérémoniel de Tenochtitlan ou aux aires intégrées aux quartiers.

La présentation du corpus des sources interrogées étant aussi un chemin privilégié pour la visualisation de la méthodologie employée, nous avons présenté les différentes catégories de documents consultés tout au long de la recherche (cf. Chapitre 1). Dans notre perspective, cet éventail d'écrits devait montrer la complexité et, en même temps, le caractère complet de notre analyse : nous nous sommes attachée à utiliser les manuscrits pictographiques de la dernière époque préhispanique, leurs copies produites pendant la

première époque coloniale, le corpus extrêmement riche formé par les sources écrites d'auteurs indigènes et espagnols, remontant au XVI^e siècle et, pour terminer, les données de plus en plus nombreuses issues des fouilles réalisées dans le centre historique de Mexico.

L'étape suivante a été représentée par une brève introduction visant à présenter le fonctionnement du contexte urbain insulaire de l'ancienne capitale mexica, à travers une synthèse des contributions les plus importantes issues de l'historiographie contemporaine. Nous nous sommes aussi attachée à fournir un prologue nécessaire centré sur les caractéristiques du calendrier solaire utilisé par les anciennes populations de la Vallée de Mexico, dans la première moitié du XVI^e siècle, dont le fonctionnement a été au centre d'un important débat qui a marqué l'histoire des études mésoaméricaines (cf. Chapitre 2).

Ayant identifié les principales notions spatiales autour desquelles construire notre enquête, nous avons estimé essentiel, avant d'entrer dans l'analyse détaillée des cérémonies mensuelles, de nous pencher sur une analyse éminemment linguistique, relative au document le plus employé dans cette étude, c'est-à-dire le *Codex de Florence*. Notre proposition, en effet, a été d'approcher la compréhension des champs d'utilisation des vocables les plus fréquemment employés, afin de décrire les édifices à caractère religieux qui peuplaient l'ancienne cité lacustre, dans le but de discerner les catégories d'espaces évoquées dans un terme, ainsi que l'importance du changement du contexte liturgique dans l'élection d'un mot plutôt que d'un autre (cf. Chapitre 3).

Le choix que nous avons effectué nous a conduit à l'analyse des termes *teopan/iteopan* ; *teocalli* ; *calli* ; *tzacualli* et *calmecac*. Premièrement, les résultats de cette enquête ont démontré le caractère interchangeable des termes *teopan* et *teocalli*. Effectivement, ces deux mots sont parfois convoqués pour faire allusion soit à la pyramide pourvue de son sanctuaire au sommet, soit seulement à ce dernier. Néanmoins, alors que les champs sémantiques du mot *teocalli* s'arrêtent là, ceux ayant trait au vocable *iteopan* sont beaucoup plus nombreux et variés. À sa forme possessive, ce terme peut décrire aussi le sanctuaire d'un temple de quartier ou être employé en tant que synonyme d'autres espaces renfermés dans l'enclos dédié à une divinité, comme les points d'eau ou la demeure des prêtres. De plus, quand le préfixe possessif est absent, ce vocable détient une acception beaucoup plus générale et abstraite, faisant référence à la totalité des bâtiments qui formaient l'enclos d'un dieu, ou alors à l'institution générale de l'éducation des jeunes garçons, les *calmecac* et les *telpochcalli*.

Alors que le mot *calli* n'est pas souvent employé pour évoquer un espace consacré au culte, dans les rares situations où cela se vérifie, il s'agit d'un vocable qui indique le sanctuaire au sommet de la pyramide ou alors des structures indépendantes, telles que les endroits de veille des *ixiptlas*, avant le sacrifice, ou les bâtiments rattachés aux points d'eau utilisés pour les ablutions rituelles.

Le mot *calmecac* est toujours employé pour faire référence aux demeures sacerdotales, sauf dans les cas où, en couple avec *teopan*, il semble former un *difrasismo* qui évoque la totalité de l'espace sacré dédié au culte d'un être divin. Les contextes d'utilisation du terme *calmecac* dépeignent la fresque cohérente d'un espace utilisé en tant qu'habitation des ministres du culte, d'enseignement, de rigueur, de discipline et de chasteté. Les autres fonctions, apanage de ces lieux, ayant émergé à travers l'analyse du cycle des vingtaines, nous les évoquerons au fur et à mesure que nous avancerons dans la présentation des résultats.

Finalement, une réflexion particulière doit être formulée à l'égard du terme *tzacualli*, employé pour décrire exclusivement des pyramides/montagnes dont la construction remonte aux ères mythiques ayant précédé l'âge mexica. D'après l'analyse que nous avons proposée, il apparaît possible que l'emploi de ce mot – en opposition à *teopan* ou *teocalli*, régulièrement utilisés par les informateurs de Sahagún dans le but de décrire les édifices à caractère religieux qu'eux-mêmes connaissaient – ait voulu marquer une séparation entre la dimension légendaire à laquelle appartenait la construction de ces édifices, dans le lointain passé de Tollan et Teotihuacan, et la dimension à laquelle appartenaient les Nahuas interrogés par Sahagún.

Les espaces de culte à l'intérieur et à l'extérieur de l'enceinte cérémonielle

Dans l'étude des spectaculaires cérémonies mensuelles mises en scène tout au long de l'année solaire mexica, l'un des premiers résultats mis en évidence par cette analyse concerne la valeur attribuée aux espaces rituels du Templo Mayor. La remarquable cohérence entre les données récoltées dans les documents du XVI^e siècle, portant sur la dimension mythique et rituelle, et celles qui proviennent des explorations archéologiques, en effet, nous conduit à traiter ce sujet en premier. Comme l'ont souligné López Austin et López Luján, les chercheurs qui ont le plus approfondi l'analyse de la valeur cosmique apanage de la Montagne Sacrée, le Templo Mayor était le théâtre de réalisation de plusieurs cycles, en tant qu'*Axís Mundi*. Le cycle du lever et du coucher des corps célestes,

de la lumière et de l'obscurité, du temps, de la vie et de la mort, des forces germinatives, de la saison sèche et des pluies et du pouvoir. Métaphore visuelle de l'alternance saisonnière, relief cosmique incarnant le Colhuacan légendaire, l'escalade ou la descente de ses pentes déclenchait un changement de la dimension temporelle. En sus de cette réflexion, nous avons proposé de lire le déplacement réalisé par l'*ixiptla* de Chicomecoatli, pendant les rites d'Ochpaniztli, comme une représentation figurée du processus de germination et de maturation du maïs. Le rite s'ouvrait avec la procession *tlayabualoliztli* mise en scène dans l'enclos du mur des serpents, puis il continuait avec la montée de sa litière au sommet de la pyramide et il s'achevait avec son passage devant la chapelle de Huitzilopochtli. Ces trois étapes ont été interprétées comme une manière d'évoquer la germination de la semence du maïs, à travers des pouvoirs aquatiques et éoliens renfermés dans le symbolisme du *coatepantli* et de la plateforme de l'édifice, puis comme une représentation de la croissance de la céréale, complètement épanouie et prête à être consommée, grâce aux pouvoirs chauds et célestes, apanage de Huitzilopochtli-Soleil, habitant de l'*ilhuicatl xoxouqui*.

Si la valeur rituelle des espaces représentés par le *Coaxalpan* et l'*Apetlac* ont déjà fait l'objet d'une étude approfondie, ce travail a permis de souligner l'étroite relation spatiale – voire la possible identification – de l'endroit connu comme « sur le sable du serpent » avec l'espace dénommé *Icxiltlan*. Les fonctions rituelles primordiales de cette zone, située au pied de l'escalier du Templo Mayor, avaient déjà été mises en évidence à travers l'étude des sources coloniales. Elle se distinguait par la présence d'un double symbolisme. D'un côté igné – crémation des atours des défunts, du *xiuhcoatli* et des souverains – et caractérisé par des connotations militaires – offrandes de flèches en Quecholli – et sacrificielles – la remise des habits sacrificiels aux futures victimes en Panquetzaliztli. D'un autre côté, c'était l'espace où était mise en scène la fécondation de la déesse Toci, en Ochpaniztli, et où s'ouvrait l'un des accès au Tlalocan, grâce au rite *Xalaquia*. Les progrès de l'archéologie ont permis de confirmer la vocation liturgique de cette zone, à travers la découverte du monolithe de Tlaltecuhтли ainsi que d'un sol présentant vingt-cinq plaques. Le discours iconographique illustré par ces pierres n'est que la représentation figurée de l'union des contraires, l'*atl-tlachinolli* qui symbolisait la guerre sacrée. Son emplacement stratégique, au pied de la Grande Pyramide, obéit au code dualiste, apanage de la Montagne Sacrée, expression de l'opposition fondamentale qui régit l'univers des anciens Nahuas, caractérisé par deux moitiés opposées et complémentaires, l'une céleste, chaude et

masculine, l'autre terrestre, froide et féminine. De plus, l'agencement de cet espace semble évoquer les étapes qui rythmaient le processus sacrificiel, de la présentation des captifs à leur décapitation, jusqu'à la transformation qui attendaient les âmes des combattants défunts, la métamorphose en papillons solaires.

Cette réflexion nous conduit à aborder l'un des aspects plus significatifs soulignés par l'analyse que nous avons présentée. Il s'agit de la représentation des espaces culturels mexicains comme expression privilégiée du dualisme d'oppositions qui animait le cosmos. Leur utilisation n'était qu'un reflet fidèle des complexes personnalités divines qui leur étaient associées, puisque l'espace où se manifestait le pouvoir sacré d'une instance se colorait des aspects qui composaient sa nature. L'analyse réalisée par López Austin a mis en lumière la capacité extraordinaire des instances mexicaines de s'unifier à plusieurs pour former une seule entité, ou, en revanche, de se fragmenter en différents avatars, avec la répartition consécutive de leurs attributs divins. Cette base conceptuelle nous a permis d'étudier le fonctionnement des espaces religieux de Tenochtitlan en privilégiant une approche polysémique, visant à mettre en évidence l'emploi régulier de ces lieux pour la réalisation d'une liturgie à l'apanage d'êtres divins différents. Parfois, les instances qui dominaient un espace présentaient des éléments communs, de par le partage d'un certain nombre d'attributs. Dans d'autres situations, en revanche, les êtres divins évoqués dans le rite n'étaient que la manifestation d'une union de contraires.

L'étude des fêtes des vingtaines nous en a offert plusieurs exemples révélateurs. En Huey Tecuilhuatl, le temple de Huitznahuac, dont le patron était le Seigneur au Miroir Fumant sous ses traits guerriers et astraux, voyait la réalisation du sacrifice de Xilonen, déesse des épis de maïs encore laiteux. En Ochpaniztli, dans le Xochicalco, espace attaché à la liturgie des entités telluriques et aquatiques, on mettait en scène l'exécution rituelle de Tlatlahuqui Cinteotl, instance éminemment solaire et céleste. La même logique est à l'œuvre en Quecholli, où les représentants des Centzonhuitznahua, entités astrales et ignées, étaient sacrifiés dans le Coatlan, le temple de la déesse terrestre Coatlicue, mère mythique de Huitzilopochtli. En Izcalli, dans le temple igné de Xiuhtecuhtli, on mettait en scène une double opposition. Les *ixiptlas* multicolores du dieu du feu mouraient au sommet de la pyramide, tandis que les *ixiptlas* de deux entités lunaires et terrestres trouvaient la mort sur sa plateforme. Le Coatlan aussi était le lieu de réalisation du sacrifice féminin d'une *ixiptla* terrestre, effectué à la base de l'édifice. Nous avons mis en relation cette donnée, quoique de manière hypothétique, avec deux aspects : l'évocation

spatiale du sacrifice de Coyolxauhqui et l'identification de la base des structures pyramidales avec l'un des accès au monde verdoyant du Tlalocan, de par la nature creuse et aquatique des montagnes, que les pyramides représentaient.

En dehors du contexte des fêtes mensuelles, un cas significatif qui confirme cette logique d'opposition concerne la liturgie rattachée aux Ayauhcalli, les maisons de brumes. Espaces éminemment aquatiques et terrestres, associés aux sources, ils opéraient aussi en fonction de la liturgie ignée par antonomase, celle de l'allumage du Feu Nouveau. Cela engendrait une véritable matérialisation de l'*atl-tlachinolli*, l'union de l'eau et du feu en tant que métaphore de la guerre sacrée.

À la lumière de ce faisceau de données, nous considérons que dans les espaces cultuels de Mexico-Tenochtitlan se manifestait, de manière dynamique, le pouvoir de fusion et fission des êtres surnaturels nahuas.

Loin d'être insérée dans un code spatial statique, la manifestation exubérante du sacré échappait à une classification rigide des espaces. Ainsi, l'agencement extérieur d'un lieu de culte n'obéissait pas au respect de règles univoques. Deux exemples suggestifs sont représentés par le Tlacoachcalco et l'Ayauhcalli. Le nombre de structures architecturales et espaces auxquels ces deux vocables font référence est foisonnant. Dans le premier cas, nous pouvons énumérer les fonctions rattachées à un arsenal, à un sanctuaire sur pyramide où se déroulaient des sacrifices, à une chambre de jeûne, à une salle où l'on brûlait les effigies des monarques, à une litière faite de branchages pour le transport du *tlatoani* défunt et à une cour domestique. En ce qui concerne l'Ayauhcalli, nous comptons des sanctuaires situés au bord de l'eau ou au sommet de montagnes, des grottes, naturelles ou artificielles, des sources et même des caches rituelles. La manifestation de ce phénomène, identifié comme une homologie fonctionnelle, nous enseigne que le sacré était véhiculé, avant tout, par un concept, puis par une fonction dont les connotations, par conséquent, coloraient différemment les espaces. Tous les espaces appelés Tlacoachcalco étaient des évocations du nord aride et de l'Inframonde poussiéreux, tout comme les espaces dénommés Ayauhcalli représentaient de probables accès à l'univers verdoyant de Tlaloc, indépendamment de l'agencement diversifié des lieux. L'étude approfondie entamée à propos des maisons de brume nous a aussi autorisé à formuler une hypothèse visant à identifier ces lieux de culte dans le tissu urbain de Tenochtitlan. Le faisceau de données récoltées, tout comme une comparaison avec les types de sanctuaires dédiés à la vénération des entités aquatiques et végétales chez les communautés indigènes

contemporaines, nous a conduit à faire coïncider les quatre *Ayauhcalli* mentionnés dans le *Codex de Florence* avec les quatre stations de la procession réalisée par l'*ixiptla* représentant les épis tendres de maïs, Xilonen, en Huey Tozoztli. De manière cohérente, cette démarche nous a permis de mettre en lumière les liens encore très marqués existant entre l'ancienne liturgie du maïs mexica – impliquée de manière inextricable avec les rites liés aux précipitations – et celle œuvrant dans les actuelles sociétés indigènes.

D'un point de vue général, la réalisation de ce travail a conduit aussi à la prise de conscience de l'existence d'une véritable géographie mythique, représentée par l'utilisation des espaces publics constitués par le centre cérémoniel de Tenochtitlan. Si les chroniques du XVI^e siècle avaient déjà permis de prendre conscience de ce phénomène – le cas le plus éclatant étant constitué par la commémoration annuelle de la victoire de Huitzilopochtli au sommet du Templo Mayor – il importe de rappeler que la lecture scrupuleuse des documents coloniaux a permis de démontrer la variété des aventures mythiques mises en scène à ces occasions. Ainsi, l'utilisation dynamique des espaces dédiés au culte transformait les pyramides-montagnes en autant de scénarios légendaires. Les cycles mythiques des âges anciens prenaient vie aussi, par exemple, dans le temple de Tezcatlipoca, où l'on mettait à mort l'*ixiptla* de Quetzalcoatl pour commémorer la victoire du Seigneur au Miroir Fumant sur le Serpent à Plumes, à l'époque de la chute de Tollan, ou dans le temple de Huitznahuac, où le sacrifice de Xilonen-Xochiquetzal réactualisait la faute originelle commise par les dieux à Tamoanchan.

En dehors des pyramides, une autre catégorie d'espaces à laquelle on attribuait cette même fonction était représentée par les esplanades situées devant les structures pyramidales, les cours des temples. Les exemples issus de notre étude détiennent un caractère tout à fait remarquable. Effectivement, la cour du Temple Yopico, consacré à Xipe Totec, était le théâtre où l'on mettait en scène, en Tlacaxipehualiztli, le lever du soleil qui eut lieu à Teotihuacan, au moment où les dieux attendaient l'apparition de l'astre diurne en regardant vers les quatre directions cosmiques. Très significativement, ce rite avait lieu à l'aube, dans un espace qui, selon les représentations pictographiques, était orienté précisément vers l'est. La réalisation du *tlabuabuanaliztli*, dans ce même endroit, commémorait la première guerre sacrée pour alimenter le soleil et la terre, à travers le massacre des Quatre Cent Mimixcoa. Lors de la vingtaine d'Ochpaniztli, les espaces de la plateforme du Templo Mayor et la place qui lui faisait face commémoraient l'ouverture du

Tonacatepetl et l'instauration de l'alternance saisonnière, à travers la répartition des denrées alimentaires volées par les dieux aquatiques dans la Montagne de Notre Subsistance. Cette légende prenait la forme de la distribution du maïs des quatre couleurs à la population réunie sur cette esplanade, au coucher du soleil. Ce laps temporel de réalisation du rite ne va pas sans rappeler la moitié froide et nocturne du cosmos, comparée à la saison des pluies, période annuelle précisément inaugurée par Ochpaniztli, selon la théorie du décalage proposée par Graulich.

Le troisième exemple étudié est représenté par la vingtaine de Quecholli. L'espace connu sous la dénomination de *teotlalpan*, dont nous avons analysé les caractéristiques ainsi que les possibles fonctions, était situé, fort probablement, dans l'enclos dédié à Mixcoatl, et il s'agissait du lieu de réactualisation du cycle mythique du Serpent de Nuage. Cet espace parsemé d'herbages, de cactées et de pierres, en effet, n'était qu'une reproduction, en clé rituelle, des plaines arides du nord chichimèque.

L'évocation du Tamoanchan, demeure originelle des êtres divins, l'un des espaces cosmiques les plus importants dans la pensée religieuse des anciens Mexicains, trouvait aussi une place primordiale dans la géographie sacrée du centre cérémoniel mexicain. Sahagún et Durán en font état à propos de la fête vénusienne d'Atamalqualiztli, tout comme des cérémonies en l'honneur de la déesse Xochiquetzal.

En effet, ce que Graulich a correctement défini comme une ville faite de « pyramides-montagnes et places-plaines », reproduction artificielle du milieu naturel, était caractérisée par un décor végétal extrêmement riche, dont le choix des plantes obéissait à un code liturgique ayant trait aux différentes personnalités divines honorées lors des cérémonies mensuelles. L'enceinte sacrée se voyait alors transformée en un paysage verdoyant, regorgeant de feuilles de maguey, de roseaux aquatiques ou de fleurs multicolores.

L'approche de la dimension religieuse mexicaine nous a conduit aussi à étudier en profondeur les fonctions gérées par les demeures sacerdotales. Cette enquête nous a conduit à découvrir qu'il ne s'agissait pas d'édifices exclusivement dédiés aux pénitences et aux jeûnes, mais aussi d'espaces qui prenaient part de manière très active à la liturgie. En effet, on y façonnait les effigies en pâte d'amarante des divinités et on y confectionnait un nombre significatif d'objets rituels jouant un rôle déterminant dans les rites. Par rapport aux figurines en pâte *tzoalli*, il importe aussi de rappeler que la personnalité des exécuteurs matériels du façonnage s'est avérée un aspect significatif du culte. En effet,

l'effigie de Huitzilopochtli était façonnée par les jeunes filles du *calmecac* rattaché au Templo Mayor, prêtresses associées au culte de Toci-Cihuacoatl, dont la personnalité divine se confond avec Coatlicue, la mère du Colibri de la gauche. En revanche, la statue de Xocotl-Otontecuhtli, un des aspects du dieu du feu, était confectionnée par les vieux prêtres au service de la divinité. Il s'agissait des *cuacuacuiltin*, ainsi que des ministres du culte qui détenaient la relation la plus étroite avec le feu, le *tlenamacac* et les *tetlepantlazque*, les religieux qui étaient chargés de jeter les captifs dans le brasier *teccalco*. En ce qui concerne la diversité des objets confectionnés, nous songeons aux vêtements endossés par les *ixiptlas*, aux litières sur lesquelles elles se déplaçaient, aux *tlacochcalco*, tombes de bois pour héberger le corps du souverain défunt, ou encore aux sièges des entités aquatiques, les nattes *aztapilpetlatl*. Très probablement, il faudrait ajouter à cette dernière catégorie les sièges confectionnés avec les feuilles de *zapote* et les plumes de spatule rose utilisées en Tlacaxipehualiztli.

En continuant l'évocation des espaces renfermés dans l'enceinte sacrée, il vaut la peine de rappeler les données récoltées à propos du symbolisme du *tzompantli*. Loin d'être une structure qui entrainait en fonction seulement après le processus sacrificiel, c'est-à-dire au moment où les têtes des victimes, préalablement décharnées, étaient suspendues à ses poteaux, les râteliers à crânes jouaient un rôle primordial dans la liturgie de présentation des captifs, au moment de leur entrée dans la ville, et dans celle du sacrifice. L'introduction des ennemis vaincus dans l'espace du centre cérémoniel de Tenochtitlan, en effet, prenait la forme de la préparation à une bataille, où les prisonniers s'exhibaient dans des hurlements et un vacarme typiques du champ de bataille. Ensuite, ils empruntaient un itinéraire qui les amenait à franchir différentes stations. Ces étapes – le sanctuaire de Huitzilopochtli, le *cuanhxicalco* et le *tzompantli* – n'étaient autres qu'un parcours cérémoniel visant à illustrer le destin sacrificiel qui les attendait, ainsi que le lieu où une partie de leurs dépouilles mortelles serait exhibée. De plus, tout comme la base de la pyramide, les râteliers à crânes étaient des espaces de décapitation, où l'on purifiait les cadavres des victimes à travers l'aspersion d'eau et où étaient aussi réalisées des offrandes de nourriture. Même si ce rite n'est décrit, de manière complète, que dans le chapitre consacré à la vingtaine de Quecholli, sa présence semble se rattacher aussi à la liturgie sacrificielle de Tepeilhuitl et Panquetzaliztli. Le modèle de référence, comme l'a mis en évidence Olivier, est de type cynégétique, le traitement des corps des victimes s'identifiant à celui réalisé à l'égard des cervidés chassés. Ce détail permet d'insérer ce rite dans

l'organisation cohérente des espaces du *tzompantli*, structure consacrée à l'ostentation des trophées de guerre et dont l'exhibition avait la fonction probable d'engendrer, de manière propitiatoire, la reproduction perpétuelle des ennemis.

Les espaces rattachés au pouvoir royal se caractérisaient aussi par la présence d'édifices clairement considérés comme des répliques des légendaires « maisons de jeûne » du Serpent à Plumes, dont elles partageaient les dénominations et la vocation aux pénitences. Finalement, en reprenant l'interprétation proposée par Guilhem Olivier, à propos de la réactualisation du mythe de la naissance de la musique pendant les rites de la vingtaine de Toxcatl, nous nous sommes aussi attachée à démontrer que les espaces aquatiques formés par le lac de Texcoco partageaient, avec l'enceinte sacrée de la capitale, la fonction d'évoquer la dimension spatiale du mythe, constituée, dans ce cas, par le ciel-océan traversé par l'envoyé de Tezcatlipoca, afin de rejoindre la demeure de l'astre diurne et des musiciens solaires. Cette hypothèse ne ferait que confirmer l'utilisation des espaces lagunaires de Huey Tozoztli, vingtaine pendant laquelle une fillette était sacrifiée, puis son corps jeté dans les eaux impétueuses du Pantitlan. Cette exécution rituelle aurait été l'écho de la mise à mort mythique de Quetzalcoch, la fille du roi Achitometl, dont la mort avait assuré le retour des pluies et la germination du maïs, après une longue sécheresse envoyée par les Tlaloque.

Ce travail s'est aussi attaché à reconstruire les espaces qui composaient les enclos dédiés au culte, à l'intérieur de l'enceinte cérémonielle. Sur la base des fonctions de chaque bâtiment, tout comme des rites qui s'y déroulaient, comme l'encensement, le sacrifice ou les processions, nous avons proposé un agencement du lieu – dans le cas des sanctuaires – et une estimation des édifices insérés dans chaque enceinte. Dans le sillage de travaux précédents, comme celui de González Torres et de Couvreur, cette recherche a dû passer, obligatoirement, par l'analyse de la liste de l'Annexe du Livre II du *Codex de Florence*. Les apports de ces auteurs – surtout en ce qui concerne le champ d'action varié attribué par Sahagún à des vocables comme « cu », « oratorio » ou « casa » – nous ont permis de trier avec plus de familiarité le corpus d'informations contenues dans cette liste. L'analyse conjointe de ce document et des descriptions des fêtes issues du Livre II et de Durán nous a permis d'intégrer les données de manière satisfaisante. Il émerge de manière manifeste que les enceintes des dieux étaient composées d'une catégorie spécifique de monuments, que nous énumérons ici de manière clairement idéaliste, en soulignant que le nombre de bâtiments était étroitement associé à l'importance conférée à la divinité

patronne. Avant tout, nous comptons sur une structure pyramidale, parfois dotée d'un souterrain situé à la base de l'édifice. La structure était couronnée par un temple, espace qui hébergeait une effigie divine, un *tehcacatl* et un brasier. Devant l'édifice se situait la cour interne de l'enclos, à proximité ou autour de laquelle s'élevaient les autres bâtiments rattachés au culte : le *cuanhxicalli*, le *tzompantli* et le *calmecac*, auquel était souvent relié un point d'eau. Notre étude nous a aussi permis de confirmer le caractère partiel et obscur de l'énumération des 78 édifices décrits par le Franciscain, dans la version espagnole du document, dans la mesure où il omet délibérément la présence de certaines structures mentionnée dans la version nahuatl, ou même pas dans celle-ci. Nous songeons au *cuanhxicalli* intégré dans l'enclos du Cinteopan, le temple de Chicomecoatl, et au point d'eau rattaché aux espaces du Yopico. En outre, il a été possible d'intégrer l'étude entamée par Couvreur, en proposant l'utilisation conjointe de certains espaces dans des vingtaines différentes, sur la base des fonctions et de la connexion spatiale. Un exemple en est constitué par les activités reliées au *cuanhxicacalco* n° 36 de la liste.

Cette recherche a été aussi l'occasion pour faire le point sur un sujet épineux et débattu, celui de la possibilité qu'un certain nombre de bâtiments de la liste ait fait référence non pas à l'enceinte cérémonielle, mais aux espaces des quartiers. En sus des résultats significatifs de travaux comme ceux de González González et Rovira Morgado, nous nous sommes attachée à démontrer la probable décentralisation de certains points de référence de notre liste, surtout en ce qui concerne le complexe des bâtiments liés à Huitznahuac et Atempan.

Cette réflexion nous mène, de manière naturelle, à évoquer l'analyse du culte périphérique des quartiers de Tenochtitlan. Cette analyse s'est avérée extrêmement délicate, en raison du caractère fort fragmentaire des données récoltées dans les sources. La reconstruction spatiale des aires occupées par les quartiers – sauf dans le cas de Tecanman et Atempan – a pu se baser, dans la majorité des cas, sur les propositions de lecture du tissu urbain de Tenochtitlan, avancées par Caso (1956) et González Aparicio (1973), puisqu'une bonne partie des hypothèses étayées par Van Zantwijk a été rejetée, en raison d'une absence troublante de preuves pour justifier les interprétations proposées. Dans cette analyse dédiée au repérage spatial des divers quartiers, il a été possible de rattacher trois *tlaxilacaltin* à la *parcialidad* nord-ouest de Tenochtitlan, Cuepopan, ainsi qu'à la production du pulque. Les dieux à l'honneur, fêtés en Tepeilhuitl et Quecholli, appartenaient aux Centzon Totochtin, et la liturgie à l'apanage de ces quartiers restitué

une relation très étroite avec les manifestations du Seigneur au Miroir Fumant. Ce phénomène est dû, probablement, à la relation de Tezcatlipoca avec la boisson enivrante dans les mythes ayant trait à la chute de Tollan.

En raison de la partialité des données à notre disposition, notre analyse a privilégié une approche basée sur deux objectifs différents. Premièrement, nous avons proposé la reconstruction des espaces qui composaient les centres communautaires des *tlaxilacalim*, l'aire vouée au culte dans sanctuaires des quartiers, les *calpulco*.

Nous présentons un tableau qui résume l'agencement du lieu et ses fonctions :

<i>Calpulco – centre communautaire du tlaxilacalli</i>			
Espaces		Fonctions	
Enceinte	Temple	Chambre avec effigie divine	Sacrifices ; consommation de pulque ; offrandes de nourritures ; offrandes de fleurs ; veille ; encensement.
		Foyer	Coupe de la mèche des cheveux des captifs
		Cellule pour la garde des captifs	Déshabillage des captifs ; garde des captifs.
	<i>Calmecac</i> Espace pour la réalisation d'objets de culte		Fabrication d'objets de culte et effigies divines ; garde des peaux d'écorchés ; division des dons issus des aumônes ; écorchement ?
	Cour	Brasier	Allumage du feu; crémation d'offrandes et petits animaux; crémation des vêtements appartenus aux esclaves baignés ; musique; danses ;

Deuxièmement, nous avons pu approfondir les relations étroites unissant certaines instances nahuas en tant que *calpulteteo* communs d'un espace. Cette méthodologie s'est avérée fructueuse, dans le cas des *calpulli* de Pochtlan et Atempan.

Ce travail a réservé une attention particulière à l'étude d'un des sanctuaires périphériques sur lequel les sources nous ont laissé plus de renseignements à caractère spatial : le Tocititlan. Cette partie de la recherche nous a mené à remettre en cause les interprétations issues des explorations archéologiques menées près de la station du métro Pino Suárez, où un soubassement pyramidal a été considéré comme le temple qui nous occupe, consacré à la déesse de la terre Toci-Teteo Innan. À l'aide des plus récentes études d'archive réalisées par Rovira Morgado, et grâce à une reconstruction méticuleuse de l'emplacement de ce lieu de culte selon les sources coloniales, il a été possible de proposer sa localisation en étroite proximité spatiale avec Acachinanco, le fort choisi pour devenir le *Real* de Cortés.

Chacune de ces analyses a été accompagnée par une étude approfondie des déplacements cérémoniels qui se déroulaient lors des vingtaines présentées.

Les parcours cérémoniels

Pour la réalisation de cette partie du travail, nous nous sommes basée, bien évidemment, sur le texte du *Codex de Florence*. L'objectif que nous souhaitions atteindre était double. D'un côté, nous nous sommes intéressée à la dynamique interne des déplacements, un aspect qui comprend, par conséquent, l'étude des participants, ses fonctions, l'objectif de sa réalisation, ainsi que sa catégorie. D'un autre côté, nous nous sommes attachée à reconstruire – quand cela a été possible – le trajet réalisé dans l'espace et, par conséquent, son symbolisme.

Le Tlayahualoliztli

Pour atteindre ces objectifs, nous avons adopté, premièrement, une approche linguistique. Les mentions des déplacements, dans le contexte urbain de chaque vingtaine, ont été isolées, puis analysées d'un point de vue étymologique. Le premier cadre issu de cette analyse nous a permis une réflexion importante : le seul déplacement porteur d'une dénomination spécifique était le *tlayahualoliztli*, souvent mentionné en adoptant la forme verbale *tlayahualoa*, « aller en cercle, faire des tours, aller en procession » et traduit, dans la version espagnole, par « procession ». Sa réalisation prévoyait un parcours circulaire, où les participants revenaient au point de départ, et dont le mouvement se réalisait, dans la plupart des cas, en suivant le sens contraire des aiguilles d'une montre. L'étude des contextes cérémoniels a mis en évidence la variété des circonstances et des espaces où l'on mettait en scène le *tlayahualoliztli*. Les espaces pouvaient correspondre à la surface entière de l'île, mais l'acte pouvait se réaliser aussi en allant autour de la cour d'un temple, du marché, de la base d'une pyramide, du *techcatl*, du *temalacatl* ou du foyer domestique. La marche entamée prévoyait de tourner autour d'un espace sacré. Les participants pouvaient être les *ixiptlas* divines (Tlacaxipehualiztli, Toxcatl, Huey Tecuilhuitl, Ochpaniztli, Tepeilhuitl), avec leur cortège de ministres du culte ou prêtresses, les captifs voués au sacrifice (Quecholli, Panquetzaliztli, Izcalli), les seigneurs et les nobles (Izcalli), les guerriers et les chefs de guerre (Toxcatl), les gens du peuple. En ce qui concerne les finalités de ce déplacement, là aussi nous faisons face à une évidente diversité. Comme nous l'avons vu lors de l'analyse du rite *Xalaquia*, le *tlayahualoliztli* en représentait l'une des caractéristiques fondamentales, inséré, par conséquent, dans une cérémonie pré-sacrificielle qui annonçait la mort du représentant divin. Ce déplacement prenait aussi

l'aspect d'une présentation de l'effigie divine – ou de l'*ixiptla* vivante – avant d'être amenée dans son temple et consommée ou sacrifiée. Dans ce dernier cas, nous gardons le doute qu'il puisse s'agir d'une allusion à la réalisation du *Xalaquia*, mais l'état fragmentaire des données concernant certaines vingtaines nous empêche de vérifier la présence de toutes les étapes composant ce rite et, par conséquent, ne permet pas de pousser trop loin cette hypothèse. Quand ce déplacement prenait forme en relation avec les entités des aliments, spécifiquement du maïs, nous avons proposé, comme on l'a illustré plus haut dans le cas de Chicomecoatl dans le Templo Mayor, que le mouvement ait pu évoquer et encourager, de manière propitiatoire, la croissance de la céréale.

Deux remarques doivent être faites au sujet de l'heure de réalisation du *tlayahualoliztli*. La plupart des mentions glanées dans les textes de Sahagún font allusion à l'aube ou au coucher du soleil. Ces descriptions semblent accompagner de manière constante le contexte sacrificiel, ayant lieu avant les mises à mort. Néanmoins, ce type de parcours avait lieu aussi à d'autres moments de la journée, comme l'après-midi. Dans ce cas, le mouvement réalisé impliquait la participation des femmes (Toxcatl), du *tlatoani* et des seigneurs (Izcalli), des prêtres (Toxcatl et Tititl) ou de tous les habitants (Xocotl Huetzi). Nous jugeons possible que ce marqueur temporel puisse nous aider à reconnaître une différence substantielle entre la marche conçue comme procession pré-sacrificielle ou comme danse. En effet, lorsque ce parcours était mis en scène par les seigneurs, les nobles et les prêtres, cela prenait la forme d'une réjouissance collective qui marquait l'achèvement des mises à mort rituelles. Nous avons remarqué, effectivement, que ces contextes s'accompagnent de l'utilisation de la forme verbale « danser » ; « aller en dansant », un élément qui n'apparaît jamais dans les autres descriptions mentionnant les *tlayahualoliztli*. Par conséquent, il est possible d'envisager que, dans ces dernières circonstances, l'emploi du verbe *tlayahualoa* ait eu pour but d'identifier la structure de la danse, c'est-à-dire une chorégraphie circulaire, autour d'un espace, plutôt que de suggérer la réalisation d'une procession.

Même si l'existence de cette catégorie de parcours avait déjà été étayée par d'autres chercheurs, tout au long des études, il importe de souligner qu'il s'agit du seul déplacement rattaché à l'emploi d'un substantif et d'une forme verbale exclusifs. En effet, l'analyse grammaticale que nous avons entamée a souligné que la totalité des déplacements qui ne correspondaient pas au *tlayahualoliztli* était marquée seulement par l'emploi de formes verbales de mouvement. De plus, nous avons noté une remarquable

homogénéité dans le registre lexical du *Codex de Florence*, une considération qui a, comme conséquence, l'emploi des mêmes catégories verbales pour illustrer un nombre important de mouvements dans l'espace. En dépit de cet aspect délicat, nous avons pu isoler cinq catégories de parcours cérémoniels, marqués par des caractéristiques distinctives :

Les déplacements des ixiptlas

Notre étude a mis en évidence les caractéristiques particulières des déplacements réalisés par les *ixiptlas*, pendant les fêtes des vingtaines. La description des parcours empruntés par les représentants des instances nahuas utilise des expressions comme *amomotlaloa* : « sans courir » ; *tlamattivi* : « aller avec calme et avec prudence quelque part » ; « procéder lentement » ; « se mouvoir lentement ». Ces mouvements semblent décrire de manière récurrente les déplacements des personnifications divines, qu'elles aient été le monarque, les prêtres ou les esclaves voués au sacrifice, habillés comme des instances surnaturelles. De manière révélatrice, le style de ce déplacement est carrément défini comme *teonehnemi* par les informateurs de Sahagún, c'est-à-dire, « marcher comme les dieux ». Ces déplacements prenaient, donc, presque la structure d'un défilé, ayant pour but de susciter l'admiration révérencielle du public.

Les personnifications divines, lorsqu'elles étaient incarnées par un esclave, ou s'il s'agissait d'une effigie, étaient parfois accompagnées de cortèges dont les membres créaient un cercle fermé autour de l'*ixiptla*. Le fait que le même traitement ait été réservé aux paquets formés par sept épis de maïs, apportés au Cinteopan, en Huey Tozoztli, nous permet de prouver, une fois de plus, l'identification totale existant entre le représentant divin sous son aspect anthropomorphe et l'essence de sa personnalité divine, dans ce cas, la céréale.

Les batailles rituelles

Cette catégorie a été relevée dans trois des vingtaines analysées : Tlacaxipehualiztli, Ochpaniztli et Panquetzaliztli. Les expressions utilisées pour les décrire sont les suivantes : *tlapaynaltiaia* : « faire courir quelqu'un vite, avec agilité » ; *qujntlalochtoca* : « faire courir quelqu'un en le poursuivant » ; *qujniaochiubtiuj* : « aller en faisant la guerre contre quelqu'un » ; *qujmaacitiuj* : « aller en faisant des prisonniers » ; *toca* : « suivre, poursuivre » ; *onehua* : « partir, s'enfuir » ; *tlaloa* : « courir » ; *yahyaotla* : « jouer à la guerre » ; *ibcali* : « se livrer à des escarmouches ». L'une de ces batailles était entièrement féminine : elle se déroulait en Ochpaniztli, devant la maison des chants, lorsque l'*ixiptla* de Toci combattait contre son cortège formé de femmes médecins, filles de joie et jeunes filles. Rien de

surprenant dans l'allure guerrière de ce combat, dans la mesure où Toci se confondait avec Cihuacoatl, appelée aussi Yoacihuatl. Toujours en Ochpaniztli, la *zacacalli* prévoyait le combat entre l'*ixiptla* de Toci et ses serviteurs huastèques contre des guerriers. L'escarmouche commençait, pendant la nuit, au pied du temple de la déesse, et s'achevait au pied du Templo Mayor. En ce qui concerne Tlacaxipehualiztli, les protagonistes étaient les *Xipeme* et les chefs de guerre. La bataille débutait à l'aube, dans la cour du Yopico, dans le centre cérémoniel, et s'achevait dans le Totecco, sur le bord nord oriental de Tlatelolco. L'autre bataille, mise en scène en Tozoztontli mais dont nous avons souligné les relations avec la vingtaine de l'Écorchement des Hommes, était celle qui avait pour protagoniste le Tetzompac. Nous l'avons vu couplée avec la bataille du Chonchayotl, qui se déroulait, selon le modèle des fêtes-miroir, le troisième jour d'Atemoztli, le mois qui suivait Panquetzaliztli.

Les défis agonistiques

Il n'est pas facile d'isoler cette catégorie de celle que nous venons de présenter. Effectivement, souvent les défis prenaient l'aspect d'une bataille. Néanmoins, comme expliqué dans les chapitres précédents, nous avons choisi d'insérer dans ce type de déplacements les activités qui prévoyaient une compétition marquée entre garçons et dont le but était l'appropriation d'une relique. Ces défis se réalisaient presque toujours à proximité d'une pyramide, le rite prévoyant le jet de projectiles vers le sanctuaire du dieu. L'insigne capturé prenait la forme d'une effigie représentant une divinité, d'une *ixiptla* vivante, symboliquement mise à mort, d'ossements en pâte *txoalli*, d'une fleur ou d'une poignée de gypse et de duvet. Le point commun de ces insignes était le même : leur symbolisme renvoyait à la dimension guerrière et sacrificielle. Dans notre analyse, nous avons démontré que ces défis prenaient la forme d'une véritable « capture », et que le but de ces activités n'était pas formulé sur la base d'une simple volonté agonistique. Au contraire, nous avons interprété ces compétitions, sur le modèle des analyses réalisées par Olivier, comme un rite de passage visant à marquer la réalisation d'un stade majeur de maturité de la part des garçons qui y prenaient part. Probablement, comme l'a mis en évidence le chercheur français, cela avait lieu à travers un processus pendant lequel les participants s'assimilaient aux victimes sacrificielles qu'ils souhaitaient capturer sur le champ de bataille.

Les processions des prêtres

Les déplacements réalisés par les ministres du culte représentent une catégorie compacte dont l'analyse souligne une caractérisation marquée. Le point d'origine de ces parcours était souvent le *calmecac*, et les chemins empruntés rattachaient la demeure sacerdotale aux espaces consacrés aux entités aquatiques, comme le sommet des montagnes, les sanctuaires sur pyramide ou les Ayauhcalli. Il s'agissait de processions nocturnes et musicales, pendant lesquelles les membres du cortège jouaient des instruments à vent, comme la flûte ou la trompe. Pour cette raison, les formes verbales employées pour décrire ces déplacements évoquent de manière constante l'activité de chanter ou de jouer des instruments. Les actions impliquées étaient *qujntlapichilitiija* : « aller en jouant de la flûte » ; *tlapitzza* : « faire résonner les conques » ; *qujnpichilitivi* : « aller en jouant de la musique » ; *qujncujcatitivi* : « aller en chantant » ; *qujpitzivi* : « aller en soufflant dans les trompes de conque » ; *qujpapatlativi* : « aller en alternant les instruments de musique ». L'appel produit par les instruments avait le pouvoir d'attirer l'attention des dieux et de véhiculer un double message : la présentation d'offrandes humaines ou sanglantes, offertes par les hommes pour « payer la dette » dans les espaces où le pouvoir sacré se faisait plus puissant, et l'appropriation des instruments pénitentiels employés par les prêtres pour réaliser les autosacrifices. De manière cohérente avec la dimension pénitentielle de la majorité de ces déplacements, les ministres du culte, parfois, se déplaçaient tous nus, par exemple en rentrant des Ayauhcalli.

Les déplacements qui saturaient l'espace

Nous empruntons cette terminologie au travail réalisé par Carrasco, relatif au « ceremonial landscape » des fêtes des vingtaines mexicains (cf. Introduction). Par ce vocable, nous faisons référence aux déplacements qui – comme l'a souligné le chercheur américain – détenaient la capacité de saturer l'espace cérémoniel. En effet, ils faisaient allusion à la réalisation d'un mouvement perpétuel, avec une probable allusion à plusieurs sens de marche, où le ou les protagonistes effectuaient de très nombreuses haltes, dans des espaces fort proches les uns des autres. L'exemple offert par la publication de Carrasco était relatif à l'itinéraire réalisé par le *tlamani* au moment de la mort de son captif sur le *temalacatl*, en Tlacaxipehualiztli. Le propriétaire du captif allait oindre la bouche des idoles de tous les temples, les *calmecac* et les *calpulcos*. Un verbe révélateur, à ce propos, est *nemi*, « aller, voyager ». L'emploi de cette forme verbale s'avère être révélateur dans trois autres exemples. Lors de la vingtaine de Huey Tozoztli, cette action caractérise le déplacement des prêtres qui allaient quêter chez les habitants de la ville. Le document spécifie qu'ils

voyageaient *nohuiyan*, « partout ». En Atemoztli, c'était le Tlalocan Tlenamacac qui partait encenser dans toutes les cours et les temples des dieux. Finalement, en Toxcatl, on dit de l'*ixiptla* de Tezcatlipoca qu'elle « aller en jouant de la flûte » (*tlapitztinemi*). Ce détail s'avère fort remarquable, dans la mesure où il nous permet d'unifier la dimension musicale du déplacement du représentant avec la liberté spatiale qu'on lui offrait. Ces mouvements « en tout lieu » exprimaient davantage, comme l'a souligné Carrasco, l'omniscience du Seigneur au Miroir Fumant. Finalement, nous ajoutons à ce groupe, même hypothétiquement, l'aumône des *Xipeme* et la danse de l'*etzalli*, deux récurrences susceptibles de partager la même signification que les autres exemples mentionnés.

Cette étude nous a permis de nous approcher des catégories d'« espace liturgique » et de « mouvement », en suivant des critères d'analyse qui n'avaient pas encore été abordés à l'égard de la totalité des fêtes mensuelles du calendrier solaire mexica. Certaines lacunes ont été comblées à travers un examen patient et ramifié des données, d'autres persistent et ont pu seulement nous confirmer l'abîme d'informations qui ont été perdues, par rapport à la dimension religieuse des anciens Nahuas. Dévoilée sous nos yeux, même à travers les mailles rigides des canons linguistiques des chroniques évangélisatrices, la liturgie mexica nous a permis d'esquisser un relevé des catégories de sens indigènes, d'en proposer une classification, d'en tirer une interprétation.

Espérons que ce travail représente un autre petit pas vers une reconstruction de plus en plus rigoureuse de l'univers religieux des anciens habitants de Mexico-Tenochtitlan.